

الثقافة والفولكلور

الأستاذة الدكتورة
فاتن محمد شريف

رئيس قسم الاجتماع - كلية الآداب - المنصورة



تليفاكس: ٠٣/٥٢٧٤٤٢٨ الإسكندرية

الثقافة والفولكلور

الأستاذة الدكتورة
فاتن محمد شريف
رئيس قسم الاجتماع
كلية الآداب - المنصورة

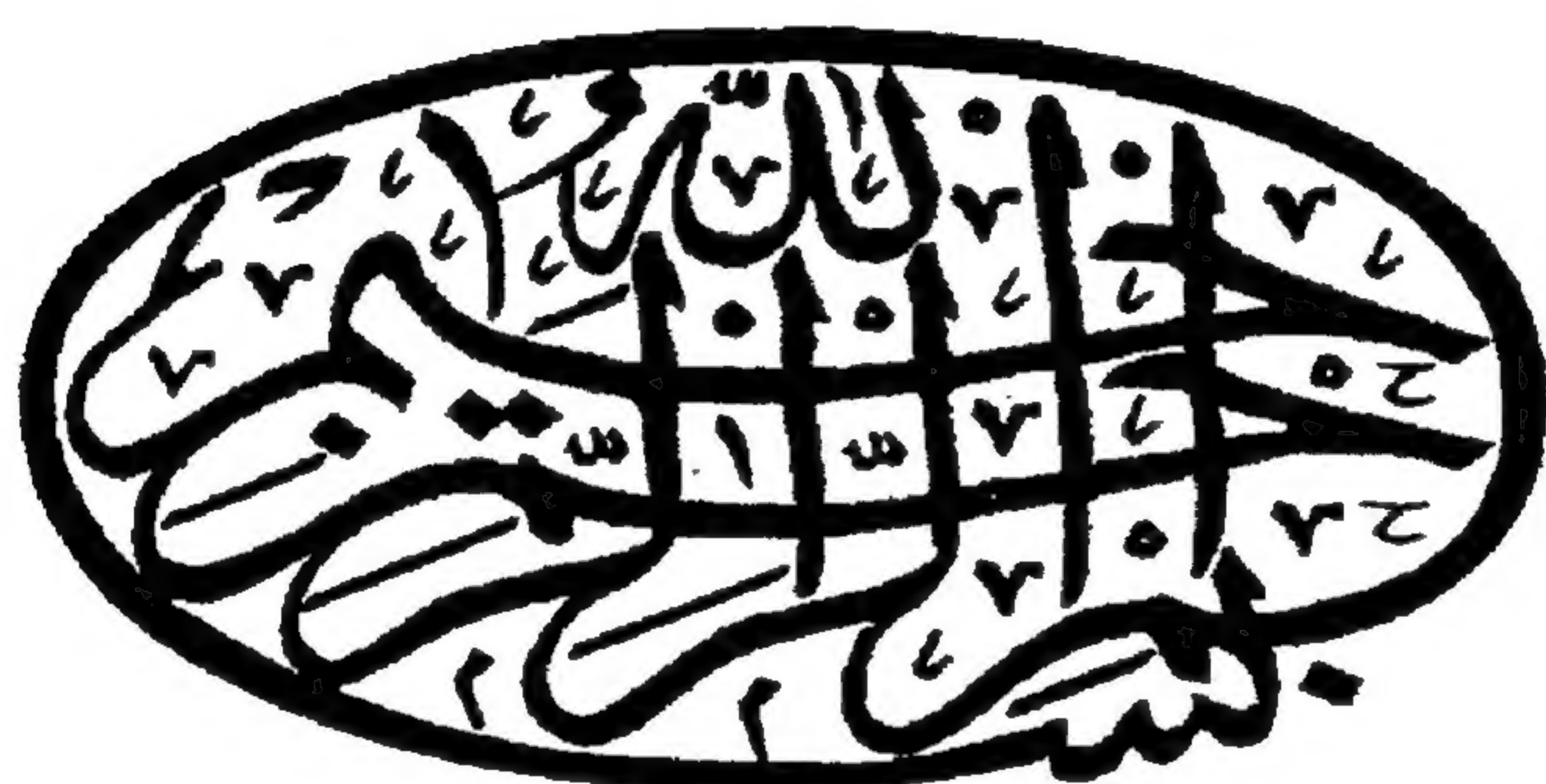
الطبعة الأولى

٢٠٠٨م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس : ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية



تصدير

يضم هذا الكتاب بجانب الإطار النظري حول الثقافة وأشكالها والتراث الشعبي وعناصره مجموعة من الأبحاث عن تأثير التراث الشعبي على بعض جوانب الحياة في المجتمعات التقليدية .

وقد عرضنا في الفصل الأول مفهوم الثقافة والمفاهيم المرتبطة بها كالعلاقة بين مفهوم الثقافة والمجتمع ومفهوم الحضارة والثقافة والغزو الثقافي والتبعية الثقافية وتأثير التبعية الثقافية والغزو الثقافي ثم تناولنا أهم خصائص الثقافة وهي أنها انسانية وانتشارية ومتوارثة ومكتسبة واستمرارية ومعقدة ويحتوي الفصل الثاني الثقافة الشعبية والمجتمعات المحلية وعلاقة التراث الشعبي بالتنمية المحلية ثم عرضنا للعلاقة بين الثقافة الشعبية والعولمة كما تناول الفصل أشكال الثقافة الشعبية سواء المادية أو اللا مادية .

ويشمل الفصل الثالث طرق البحث المستخدمة في دراسة التراث الشعبي. ونستعرض في الفصول التالية أبحاث ودراسات ميدانية في مجال التراث الشعبي حيث نتناول في الفصل الرابع بحث عن النوع الاجتماعي في الأدب الشعبي من خلال الأمثال الشعبية والأغاني الشعبية والملاحم والسير الشعبية والفروق بين الجنسين .

اما الفصل الرابع فهو دراسة حول إنجاب التوائم في المعتقدات الشعبية وارتباطها بالأرواح والظواهر الطبيعية .

ويلقي الفصل السادس الضوء على عناصر التراث الشعبي المرتبطة بالمعتقدات الشعبية ومنها موضوع البحث الذي يتناول الحسد والدلالات

الرمزية لعناصر التراث الشعبي المرتبط به . كالأمثال والأغاني
والقصص الشعبية وكذلك الممارسات والوسائل التي تستخدم لدرء الحسد
ثم يستعرض الفصل السابع بحث عن الممارسات الشعبية وخصوصية
المرأة باستخدام المنهج الإثنوجرافي لعناصر التراث الشعبي المرتبطة
بخصوصية المرأة .
وأخيرا ينتهي الكتاب بالفصل الثامن عن التقاليد الاجتماعية والاختيار
الزواجي .

فاتن شريف

سموحة سبتمبر ٢٠٠٧

الفصل الأول

مفهوم الثقافة والمفاهيم المرتبطة بها

مقدمة

إن موضوع الثقافة من الموضوعات الحيوية الهامة في الدراسات الأنثروبولوجية وذلك لأنها عماد الحياة الإنسانية وهي المحيط الذي يخلقه المجتمع ويعيش معه ومن خلاله يؤمن احتياجات الإنسان المادية والمعنوية .

يعد التعريف الكلاسيكي للثقافة هو ذلك المأخوذ عن تايلور Tylor الذي يعتبره الكثيرون مؤسس الأنثروبولوجية الثقافية الحديثة ، ويقول تايلور في كتابه "الثقافة البدائية" (١٨٧١) الثقافة أو الحضارة بالمعنى الإثنوجرافي -الوصفي التحليلي- الواسع "هي ذلك الكل المركب الذي يتصمم المعرفة والمعتقد والفن والإخلاق والقانون والعادات " .

ولقد استخدم العلماء والباحثون مصطلح الثقافة بطرق مختلفة فتشير أحياناً إلى ثقافة معينة ، كما قد تشير إلى مجتمع معين بمعنى جماعة اجتماعية سكانية مستقلة تتميز ببعض الخصائص الثقافية المتميزة أو التقاليد المشتركة وهو من المصطلحات التي لا تتميز بالدقة لأنه من الصعب تحديد هذه الوحدات السكانية ، كما لا يمكن إغفال العلاقات الهامة التي تتقاطع مع مثل هذه الحدود بين الجماعات السكانية ، كما أن نسق القيم والأفكار والسلوك قد يكون مشترك بين أكثر من جماعة .

كما يستخدم مصطلح الثقافة الفرعية للإشارة إلى ثقافات الأقليات داخل ثقافة أكبر مسيطرة ، كما يمكننا أيضاً أن نتكلم عن الثقافة الشخصية الخاصة بفرد واحد ، وفي كل هذه الاستخدامات فإن المصطلح لا ينطبق على وحدة سكانية محدودة بل نسق من الأفكار والمعتقدات والسلوك التي يعرلها الباحث الأنثروبولوجي من أجل دراستها (١)

ولقد اعتبر العلماء الثقافة نوعاً من الظواهر ، وهي تتكون من تقاليد وعناصر منمطة ومتداخلة مع بعضها البعض انتقلت عبر الزمان والمكان من خلال الحياة غير البيولوجية تعتمد على القدرة على استخدام الرموز اللغوية وغير اللغوية المتطورة التي ينفرد بها الإنسان والتعريف الشائع للثقافة هو طريقة معيشة مجموعة من الأفراد ومن الأفضل التفكير في الثقافة على أنها موجودة في البيئة وما حولها من العوامل الخارجية وبالتحديد العوامل الايكولوجية المحيطة وطبيعة السكان .

ويعرف منتاجو Montagu أيضا الثقافة بأنها استجابة الإنسان لإشباع حاجاته . فهي الوسائل التي يلجأ إليها الإنسان لإشباع تلك الحاجات . وتقوم الحاجات الإنسانية على حاجات ضرورية مثل المأكل والمشرب والملبس والسكن وغيره . وما يفرق الحيوان عن الإنسان إن الإنسان يلجأ إلى عقله لبيدع له وسائل وطرق ينظم بها هذه الحاجات ويهيئها له . ويستطيع الإنسان بعقله وقدرته على التعلم أن ينشئ تلك الوسائل ويغير فيها وينقلها إلى الخلف بعد أن نقنها من السلف في حين أن الحيوان يعتمد على الغريزة في إشباع تلك الحاجات .

والثقافة هي كل ما ليس بيولوجيا ولكنه منقول اجتماعيا في المجتمع ولكن هذا ما يعنى أن الثقافة ليس لها أساس بيولوجي ، فالأساس البيولوجي عنصر ضروري لسلوك البشرى ولكن كيفية إشباع المطالب الفطرية هو عن طريق التعلم فإشباع غريزة الجوع بالطعام سواء الأكل بالأصابع أو بالشوكة والسكين يحدد بواسطة تعلم الثقافة ، واستيعاب الثقافة يتوقف على الخصائص الفيزيائية الموروثة بالجينات فبينما تنتقل الخصائص الوراثية بواسطة الجينات فإن الثقافة تنتقل بواسطة الرموز التي يطلق عليها اللغة . وهذه الرموز يمتلكها الجنس البشرى فقط ، أما

طرق التواصل بين بقية الكائنات الحية فتنتقل عن طريق إشارات وهذه تورث بالجينات وغير قابلة للتغير . أما الرموز فهي قابلة للتعديل بشكل غير نهائى فاللغة تمكن الناس من توصيل ما يرغبون عمله وتنظيم خبراتهم، والتعبير عن الأفكار فالعديد من فروع الثقافة كالأخلاق ، الدين الفلسفة، الأدب، العلم ، الاقتصاد والتكنولوجيا ... الخ تعتمد جميعا على هذا النمط ذات المستوى الاتصالى الرفيع (اللغة) لهذا السبب فإنه يقال بأن . الثقافة كامنة فى اللغة ويقر بعض علماء الاجتماع أن معظم السلوك يرجع جزئيا للتأثير الجينى، حتى التعليم الذى ينقل السلوك الاجتماعى إلى الأجيال يرجع فى الأصل إلى جهاز عصبى . وأيضا قدراتنا على التعليم لها ضرورة جينية .

ولكن المتطلبات الأساسية من طعام ، وملوى وجنس ليس فقط مطالبنا البيولوجية الأساسية . فإن الحاجة إلى التفاعل الاجتماعى مطلب اساسى للبشر مثل الحاجة إلى الطعام والراحة والإشباع الجنىسى . ومن الجدير بالذكر أن بعض العوامل الايكولوجية يمكن أن تتغير بواسطة عوامل الثقافة مثلا سطح الأرض قد تغير فى كثير من البلاد المتقدمة وعلى سبيل المثال فإن فلاحه الأرض الصحراوية جعلها أرضا خصبة لإنتاج المحاصيل وكذلك بالنسبة لجسم الإنسان فإن بعض الشعوب مثلا تربط رأس الوليد حتى تصبح مستديرة وليست مستطيلة . ومما هو معروف أن الثقافة عماد الحياة الإنسانية ، وأن الجماعات البشرية تسلك سلوك يتبع ثلاثة أشياء فى المجتمع ، البيئة والنشاط الاقتصادى والتعليم فالثقافة ظاهرة حقيقية وعامة وهى ليست موجودة عند تفكير شخص بعينه ومن هنا نجد أن الثقافة تفكير جماعى

وتطبيع للأفراد الجدد بهذا النمط من التفكير ، وهي تفكير وسلوك في نفس الوقت وهي قابلة للتغير نتيجة احتكاكها بثقافات أخرى (٢)
المفهوم اللغوي للثقافة

على الرغم من سيادة لفظ "ثقافة" كمرادف للفظ الإنجليزي "Culture"، إلا أن هناك اختلاف كبير في الدلالات الأصلية بين المفهومين في اللغة العربية واللغة الإنجليزية culture
تشتق كلمة الثقافة في اللغة العربية من "ثقف" أي حنق وفهم وضبط ما يحويه وقام به، وكذلك تعني: فطن نكي ثابت المعرفة بما يحتاج إليه، وتعني: تهذيب وتثذيب وتوسوية من بعد اعوجاج .
كما إن مفهوم "الثقافة" ينبع من الذات الإنسانية ولا يُغرس فيها من الخارج. ويعني ذلك أن الثقافة تتفق مع الفطرة، وأن ما يخالف الفطرة يجب تهذيبه، فالأمر ليس مرده أن يحمل الإنسان قيمًا تتعت بالثقافة- بل مرده أن يتفق مضمون هذه القيم مع الفطرة البشرية.

وقد يستخدم يعني مفهوم "الثقافة" في اللغة العربية الإكتساب أو الخُفر بمعاني الحق والخير والعدل، وكل القيم التي تُصلح الوجود الإنساني، ولا يدخل فيه تلك المعارف التي تُفسد وجود الإنسان، وبالتالي ليست أي قيم وإنما القيم الفاضلة. أي أن من يحمل قيمًا لا تنتمي لجذور ثقافته الحقيقية فهذه ليست بثقافة وإنما استعمار و تماء في قيم الآخر.

بالإضافة أنه يركز في المعرفة على ما يحتاج الإنسان إليه طبقًا لظروف بيئته ومجتمعه، وليس على مطلق أنواع المعارف والعلوم.

أن الثقافة عملية متجددة دائمًا لا تنتهي أبدًا، وبذلك تنفي تحصيل مجتمع ما العلوم التي تجعله على قمة السلم الثقافي؛ فكل المجتمعات إذا استوفت مجموعة من القيم الإيجابية التي تحترم الإنسان والمجتمع، فهي

ذات ثقافة تستحق الحفاظ عليها أيًا كانت درجة تطورها في السلم الاقتصادي فلا يجب النظر للمجتمعات الزراعية نظرة دونية، وأن تُحترم ثقافتها وعاداتها. إن الثقافة يجب أن تنظر نظرة أفقية تركيبية وليست نظرة رأسية اختزالية؛ تقدم وفق المعيار الاقتصادي -وحده- مجتمع على آخر أو تجعل مجتمع ما نتيجة لتطوره المادي على رأس سلم الحضارة. وقد أدت علمنة مفهوم الثقافة بنقل مضمون والمحتوى الغربي وفصله عن الجذر العربي والديني إلى تفريغ مفهوم الثقافة من الدين وفك الارتباط بينهما. وفي الاستخدام الحديث صار المثقف هو الشخص الذي يمتلك المعارف الحديثة ويطالع أدب وفكر وفلسفة الآخر، ولا يجذر فكره بالضرورة في عقيدته إن لم يكن العكس تمامًا. ووضع المثقف كرمز "تنويري" بالفهم الغربي في مواجهة الفقيه، ففي حين ينظر للأخير بأنه يرتبط بالماضي والتراث والنص المقدس، ينظر للأول -المثقف- بأنه هو الذي ينظر للمستقبل ويتابع متغيرات الواقع ويحمل رسالة النهضة، وبذلك تم توظيف المفهوم كأداة لتكريس الفكر العلماني بمفاهيم تبدو إيجابية .

وهو ما نراه واضحًا في استخدام كلمة الثقافة الشائع في المجال الفكري والأدبي في بلادنا العربية والإسلامية؛ وهو ما يتوافق مع نظرة علم الاجتماع وعلم الاجتماع الديني وعلم الأنثروبولوجيا

-مع بداية الاتصال الفكري واسمعي بين المجتمع العربي والمجتمعات الأوروبية انتقل مفهوم "Culture" إلى القاموس العربي واتخذت الترجمة اتجاهاً

أ - اتجاهاً ترجمة مفهوم "Culture" إلى اللفظ العربي "ثقافة"؛ فكان سلامة موسى -في مصر- أول من أفشى لفظ ثقافة مقابل "Culture" -

وقد تأثر في ذلك بالمدرسة الألمانية في تعريف ربط الثقافة بالأمور
الذهنية، حيث عرّف الثقافة بأنها هي المعارف والعلوم والآداب والفنون
التي يتعلّمها الناس ويتقنون بها، وميّز بين الثقافة "Culture" المتعلقة
بالأمور الذهنية والحضارة "Civilization" التي تتعلق بالأمور المادية.
ولقد عرفت اللفظة العربية بنفس المضمون الأوروبي للمفهوم، مما شجع
الدعوة إلى النقل والإحلال للقيم الغربية محل القيم العربية انطلاقاً من
مسلمات الانتشار الثقافي.

ب- اتجاه ترجمة "Culture" إلى اللفظ العربي "حضارة": وهو اتجاه
محدود برز في كتابات علماء الاجتماع و الأنثروبولوجيا العرب في
ترجماتهم للمؤلفات الأوروبية في هذين الحقلين، وفي المقابل ترجموا لفظ
"Civilization" باللفظ العربي "مدنية"

ويبرز الاختلاف الواضح بين مفهوم الثقافة في اللغة العربية ومفهوم
"Culture" في اللغة الإنجليزية، حيث يربط المفهوم العربي الإنسان
بالنمط المجتمعي المعاش، وليس بأي مقياس آخر يقيس الثقافات قياساً
على ثقافة معينة مثل المفهوم الإنجليزي القائم على الغرس والنقل (٣).
حيث نجد في اللغة الإنجليزية أن معنى "الثقافة" في الكلمة Culture
معنى مجازي انتقلت إليه الكلمة من المعنى الحسي الأصلي وهو معنى
الزراعة أو التربية (المادية) . ولهذا تدخل كلمة Culture في تركيب
كلمة الزراعة في الانجليزية ، كما تستعمل لما يقوم به البكتريولوجي من
" زرع " الميكروبات ونحوها . ونظير ذلك أن كلمة " الثقافة " في
العربية مجاز مأخوذ من تثقيب الرمح أي تسويته .

كما ظهرت كلمة ثقافة culture في اللغة الفرنسية بمعناها الدقيق في
ق ١٣، وتلّتها في القرن ١٤ كلمات متقف/زارع Cultivateur

ومزارع agriculteur لكنها لم تكتسب معناها المجازي كمعرفة وعلم إلا في القرن ١٥ انطلاقاً من مشتقاتها أيضاً ، وبشكل متواز يحتفظ المعنيان (زرع، ثقف) بكامل قوتيهما، ولن يتميذا إلا بصفتي cultural (القرن ١٩) و culturel (القرن ٢٠).

مفهوم الثقافة والمجتمع

إذا كان المجتمع هو جامع الأفراد فإن الثقافة هي كيان السلوك المكتسب لهؤلاء الأفراد جيلاً بعد جيل . ولكل مجتمع طرقاً كثيرة يتعلمها أفرادها للتفكير والعمل ويسلك سلوكاً يختلف عن المجتمعات الأخرى . هذا التفكير وهذا السلوك هو ما يصنع الثقافة التي تميز مجتمعهم عن مجتمعات الآخرين . والإنسان هو الذي يملك القدرة على التطور مثلما نقل السلوك المتعلم أو المكتسب . أما العملية التي يجد الفرد بها اكتماله في مجتمعه فهي ما تسمى التأقلم أو التكيف في المجتمع وهي توائم الفرد مع تصرفات وسلوك الآخرين وتوقعاتهم منه وردود الفعل المتوقعة وهكذا .

وكما أن المجتمع يتكون من عديد من المؤسسات والهيئات فإن الإنسان يتميز بمقدرته على الاتصال برفقائه بأشكال الحديث الرمزية والتصورية ، بل أنه هو الكائن الوحيد الذي استطاع أن يخاطب هذا العدد الغير محدود والمختلف من الهيئات والمؤسسات كما يتخاطب مع عائلته وبنفس اللغة الموروثة والمكتسبة معا (موروثة باعتبارها أساس التراث الثقافي نقلت إليه من أجيال سابقة ومكتسبة باعتباره تعلمها من المجتمع) .

تختلف ارتباطات كلمة " الثقافة " بحسب ما نعنيه من نمو فرد ، أو نمو فئة أو طبقة ، أو نمو مجتمع بأسره . ذلك أن ثقافة الفرد تتوقف على ثقافة فئة أو طبقة ، وأن ثقافة الفئة أو الطبقة تتوقف على ثقافة المجتمع كله ، الذى تنتمى إليه تلك الفئة أو الطبقة . وبناء على ذلك فإن ثقافة المجتمع هي الأساسية ، ومعنى كلمة " الثقافة " بالنسبة إلى المجتمع كله هو المعنى الذى يجب بحثه أولاً وكلمة الثقافة بمعنى شيء يتوصل إليه بالجهد المقصود ، تكون أقرب إلى الفهم حين نتكلم عن تنقف الفرد ، الذى ننظر إلى ثقافته منسوبة على أساس من ثقافة الفئة والمجتمع .

وخير ما يمكن أن يبين الفرق بين الاستعمالات الثلاثة للكلمة أن نسال إلى أى حد يكون وجود هدف واع فهو تحصيل الثقافة شيئاً له معنى بالنسبة إلى الفرد ، والفئة ، والمجتمع باعتباره كلا . وقد ازدهر المعنى العام أو المعنى الأنثروبولوجى لكلمة " الثقافة " - كما استخدمه إدوارد ب . تايلور مثلاً فى عنوان كتابه " الثقافة البدائية " ^١ - بمعزل عن المعنيين الآخرين ؛ ولكننا إذا كنا ننظر فى مجتمعات بلغت درجة عالية من النمو ولا سيما مجتمعنا المعاصر ، فيجب أن ننظر فى العلاقة بين المعانى الثلاثة . أن الكلام عن ثقافة فرد أو فئة أو طبقة هو كلام لا معنى له . ذلك أن ثقافة الفرد لا يمكن ان تفصل عن ثقافة الفئة ، وأن ثقافة الفئة لا يمكن أن تجرد من ثقافة المجتمع كله ؛ وأن فكرتنا عن " الكمال " يجب أن تراعى المعانى الثلاثة للثقافة فى وقت واحد . وكذلك لا ينتج مما سبق أن الجماعات المعنية بكل من النشاط الثقافية فى مجتمع ما ، مهما تكن درجة ثقافته ، ستكون متميزة ومنفصلاً بعضها عن بعض ؛ بل على العكس : لا يمكن أن يتحقق التماسك الضرورى للثقافة إلا بالتداخل والمجارات فى الاهتمامات ، وبالمشاركة والتقدير

امتبادل . فإن الدين لا يحتاج إلى هيئة من رجال الدين فحسب ، يعرفون ما يعملون ، بل إلى هيئة من العابدين يعرفون ماذا يعمل . ومع تقدم المجتمع نحو التعقيد والتمييز الوظيفيين يمكننا أن نتوقع ظهور مستويات ثقافية شتى : أو باختصار تظهر ثقافة الطبقة أو للفئة . ولا محل للجدل في أن هذه المستويات المختلفة يتحتم وجودها في أى مجتمع مستقبل ، كما هي الحال في أى مجتمع ماضي . مفهوم الثقافة في العلوم المختلفة هناك شبه اتفاق على أن الثقافة هي نتاج تراكمي لعدة قرون وأنها تعد عملا إنسانيا جماعيا يتضمن عمليات للتدخل والتفاعل والتعديل (للطبيعة والسلوك..). -ومن أبرز التعريفات التي أوردتها علماء الأنثروبولوجيا للثقافة نذكر

١- تعريف كيلباتريك Kilpatric الذي يقول بأن الثقافة "هي ما صنعتها يد الإنسان وعقله من أشياء ومظاهر في البيئة الاجتماعية، أي كل ما اخترعه الإنسان أو ما اكتشفه وكان له دور في العملية الاجتماعية..

٢- تعريف كلوكهون Kluckhohn جاء فيه أن الثقافة هي "وسائل الحياة المختلفة التي توصل إليها الإنسان عبر التاريخ، المظاهر منها والضمني، العقلي واللاعقلي، التي توجد في وقت معين والتي تكون وسائل إرشاد توجه سلوك الأفراد في المجتمع..".

٣- تعريف نيلز Nilles يقول بأن الثقافة "هي جميع طرائق الحياة التي طورها الإنسان في المجتمع".

نستنتج من التعاريف السابقة للثقافة بأنها، بمفهومها العام، تعني التكيف وما تكشفه الثقافة من تدخل الإنسان في تعديل الطبيعة أو تحويلها بإضافة عناصر بشرية على الوجود الطبيعي. وعليه فكل إضافة بشرية على الوجود الفيزيقي أو العالم الطبيعي هي ثقافة. الثقافة بمعنى من المعاني

هي الجانب الفكري والروحي لمجتمع ما ولحضارة ما. لذا فهي مرتبطة بلغة وبشعب معينين مما يسمح لنا بالقول إن هناك ثقافة فرنسية ضمن الحضارة الأوروبية وهناك ثقافة عربية ضمن الحضارة الإسلامية، فتكون الثقافة بهذا المنظور/المثال هي الجزء والحضارة هي الكل (٤) ويتميز الثقافة عند "منتاجو" بالصفات الآتية :

- ١ - أنها اختراع أو اكتشاف إنسانى وهى ميزة للإنسان عن الحيوان .
- ٢ - أنها تنتقل من جيل إلى آخر على شكل عادات ونظم وتقاليد كما تنتقل من وسط اجتماعى إلى آخر .
- ٣ - أنها قابلة للتعديل والتغير .

وقد يتميز المجتمع الواحد بعدد من الثقافات إذا ما انقسم إلى مناطق أو أجزاء يتميز بها جزء دون غيره من الأجزاء الأخرى ويكون هذا التقسيم واضحاً فى المجتمعات التى يسودها نظام الطبقات وحيث نجد لكل طبقة طرقها الخاصة فى السلوك وهذه الظاهرة لا نجدها فى المجتمعات الأمريكية فحسب بل وفى الأوروبية والآسيوية والأفريقية أيضاً فى الماضى وفى الحاضر ، ومن ذلك ما نلمسه فى اختلاف بين المجتمعات الريفية والمجتمعات الحضرية فى كثير من نماذج التصرف ويمكن أن نمثل لذلك بمصر وما نجده من اختلاف بين ريفها وحضرها أو ما نجده من اختلاف بين سكان المناطق الساحلية والمناطق الداخلية رغم انتساب هؤلاء السكان جميعاً فى النهاية إلى مجتمع واحد هو المجتمع المصرى .

مما تقدم يمكننا القول أن الثقافة اصطلاح يستخدمه الأنثروبولوجيون بمعانى مختلفة يمكن أن نجملها فيما يلى :

- ١ - طرق الحياة أو نماذج المعيشة الشائعة فى وقت من الأوقات لكل

المجتمعات الإنسانية ويمكن أن نمثل لطور التصرف هذه بالزواج أو ارتداء الملابس وغير ذلك من التصرفات التي تكاد تكون عالمية .

٢ - طرق الحياة أو نماذج المعيشة التي تتميز بها مجموعة من المجتمعات التي يوجد بينها نوع من التفاعل يختلف في درجة عمقه ويمكن أن نمثل لذلك بأشكال التصرفات التي تكاد أن تكون قاصرة على نمط مجتمعي وقد تأخذ طابع ديني .

٣ - طرق الحياة أو نماذج المعيشة التي يتميز بها مجتمع بذاته مثل لبس شيء على الرأس يتميز به مجتمع بعينه عن المجتمعات الأخرى أو الاحتفال بأعياد معينة في مجتمعات بذاتها .

٤ - طرق الحياة أو نماذج المعيشة التي تتميز بها طبقات معينة أو أجزاء بذاتها في مجتمع واحد يظله تنظيم واحد مثل ما نجده من اختلاف في الزى بين سكان الريف وسكان الحضر واختلاف في اللهجات .

ولا تقتصر الثقافة من وجهة النظر الأنثروبولوجية على مجتمع معين وإنما هي موجودة في كل المجتمعات بدائية وغير بدائية وعلى ذلك فعلم الأنثروبولوجيا لا يعترف بالاصطلاح الشائع بين الناس حينما يقولون مجتمع عنده ثقافة ومجتمع ليس عنده ثقافة لأن هاتين الكلمتين إنما تعنيان فرقاً في الثقافة وليس استبعاداً لها فالثقافة توجد في لندن وباريس والقاهرة كما توجد عند قبائل الباجندا والازاندى والتفاهو .

وتكثر التعريفات وتتعدد إذ أنها تقارب مائة وستون تعريفاً . وقد قام " كروبر " و " كلوكهون " بفحصها ووجدوا قصورا في التعريفات الكثيرة إلا أن السمة المشتركة لمعظم تعريفات الثقافة هي أنها تكتسب بالتعلم وبالتالي فليست غريزية أو فطرية كما أنها لا تحدد بيولوجيا . ومعنى انتقالها واكتسابها بالتعلم أنها تتعدل نتيجة المزيد من التعلم وينطبق ذلك

تماماً على العادات والتقاليد فقد يهذب التعليم من بعضها أو قد يلغيها أو يعزلها - ولما كانت الثقافة تكتسب بالتعليم فمن الطبيعي أنها ترتبط بمجتمعات معينة وقد عرفها " كلوكهن " بأنها جميع مخططات الحياة التي تكونت على مدى التاريخ . وتتعدد الثقافة وتكثر بتعدد المجتمعات البشرية .

وقد يذهب البيولوجيون إلى تعريف الثقافة بأنها هي " الوراثة الاجتماعية " إلا أننا نجد أن هذا التعريف البيولوجي لا يخلو من إنتقاص وتجريح ، حيث يوحى إلينا أن الإنسان يكتسب ثقافة مثلما يكتسب جيناته .، فالثقافة عند البيولوجيين هي اكتساب وراء وفطرى تنتقل إلى الانسان دون أن يبذل أى جهد فى التكيف معها أو حتى فى مقاومتها ، إلا أننا فى الرد على وجهة النظر البيولوجية ، نقول أن الإنسان ليس مجرد الناقل أو الجاهل السلبي لأنماط للثقافة وسماتها الهامة ، ولكن الإنسان هو خالق الثقافة وصانع لها ، فلإنسان دوره الإيجابي الفعال فى عملية النقل الثقافى ، ولا يقتصر دوره على الحمل السلبي أو " النقل المحايد " ، ومن هنا عرفت وجهة النظر البيولوجية فى تحديد مفهوم الثقافة

والحاجات البيولوجية كثيرة ومتعددة كالحاجة الجنسية والحاجة على الطعام ، والحاجة إلى التنفس والحاجة إلى الراحة . وهناك أمثلة يمكننا أن نشير إليها كوسائل إيضاحية لعمليات بيولوجية ، مثل البكاء والضحك ، والإغماء والتبرز والتبول ، وكلها عمليات بيولوجية مرتبطة بغطاءات ثقافية . فنحن نبلغ التوتر فى القولون أو لمثانة درجة محددة من الشدة يتبول الطفل الحديث الولادة أو يتبرز . وفى حالة النضج تستظم هذه العمليات البيولوجية لظهور تلك الاعتبارات الثقافية ، فلا يتبرز الراشد إلا مرة أو مرتين يومياً ، وفى أوقات وأماكن محددة ، بمعنى أن هناك

رابطه أكيدة بين تلك الأبعاد البيولوجية والمؤثرات الثقافية (٥) وعلى هذا الأساس السيكولوجي ، تكون الثقافة هي مجموعة من أساليب "ردود الفعل" وأنماط السلوك البشري ، وطرق النزوع أو النشاط الإنساني ، وما تخلفه جميعاً من "آثار" أو "إضافات" من فعل البشر ومن نتاج الإنسان كعضو في جماعة . وعلى سبيل المثال لا الحصر ، نجد أن عملية تناول الطعام ، هي بمثابة استجابة لدوافع بيولوجية . فنشعر بالجوع وخواء المعدة ، نظراً لانخفاض سكر الدم ، والشعور بانقباضات متصلة بسبب خواء ثم عواء المعدة .

وهنا تتدخل الثقافة ... تلك التي تتنقى نوع الطعام وتحدد كميته ، وترسم لنا طريقة طهيهِ ، وتنظم لنا آداب المائدة أو اتيكيت تناول الطعام . بمعنى أن الثقافة ، هي التي توجه وتنظم عملية الأكل ، فهناك مثلاً ثقافات تأكل الجرذان وأخرى تشتهي الضفادع . وهناك من يستخدم يديه في تناول الطعام ، ومن يستخدم الملعقة والشوكة والسكين . بمعنى أن الثقافة يكون لها وظائفها ودورها في تشكيل طرق أو أساليب إشباع الحاجات والدوافع البيولوجية ، وهي تختلف باختلاف الظروف وطرق الاستجابة .

والثقافة عند علماء النفس الاجتماعي هي "مجموع العادات الاجتماعية" ، على اعتبار أن مسائل "الثقافة والحضارة" أقرب المسائل صلة بعلم النفس التربوي وبنظرية التعلم والتربية . ولذلك أعلن "فورد Ford" في تعريفه للثقافة بأنها عبارة عن مجموع "الطرق التقليدية المتبعة في حل المشكلات" أو هي الحلول المتعلمة والموجودة بطريقة مسبقة ، وقد يقال إن الثقافة هي عملية انتقائية توجه ردود أفعال البشر نحو منبهات داخلية وخارجية ، وهذا مفهوم سيكولوجي يتضمن دراسة "المنبه" أو "المثير

، بالإضافة إلى " الاستجابة " أو " النزوع".

وقد يفسر التاريخيون الثقافة بأنها " راسب للتاريخ " على اعتبار أن الثقافة عندهم هي مجموعة عمليات تاريخية الأصل ، وتتركز خلال السياق الحضاري أو تترسب في الزمان التاريخي . فتتمو وتتبعش وترقى وتنقل وتهاجر من منطقة إلى أخرى

المفاهيم المرتبطة بالثقافة

١- العلاقة بين مفهوم الحضارة والثقافة

أن العديد من العلماء والباحثين اختلط لديهم مفاهيم ومفومات الثقافة والحضارة في أنهما يشملا المعارف والأفكار والمعتقدات والقيم والعادات والأنماط الحياتية والإبداعات للتكيف مع الحياة والظروف المحيطة بالمجتمع .

ظهرت كلمة الحضارة "Civilisation" في اللغة الفرنسية عام ١٧٣٤ (عصر التنوير)

وخلال القرنين ١٨ و ١٩م أصبح مفهوم الحضارة يعني حالة التحضر . والمتحضر هو الذي يحمل جملة الصفات المكتسبة خارج الطبيعة، وهذه الصفات والظواهر تميز العالم المتقدم الذي يمثله الإنسان الأوروبي آنذاك. وبذلك بني مفهوم الحضارة على المركزية الأوروبية أي على هيمنة أوروبا على العالم سياسيا وفكريا واقتصاديا وثقافيا.. وأصبح معيار التقدم التكنولوجي هو الذي على ضوئه نصنف الشعوب ونقول هذه شعوب متحضرة ذات حضارة وهذه شعوب غير متحضرة أي فاقدة لأية حضارة. مما أدى إلى ظهور للتعارضات الثنائية للضدية مثل المجتمعات المنتجة في مقابل المستهلكة بدون إنتاج ، والمجتمعات المتحضرة

وانتمتذمة في مقابل المتحجرة والمتخلفة

وبهذه التعارضات الثنائية الضدية التي حاول الغرب الأوروبي في القرنين ١٨ و ١٩ بنها خارج محيطه القاري معتبرا أن الحضارة مرادف للتقدم المادي والتكنولوجي للشعوب، ومتمركز حول ذاته، وذلك بالقول بأن هناك حضارة واحدة ووحيدة في العالم هي حضارة أوربا الغربية. وعلى ضوء هذا الزعم أو الادعاء افتتح الغرب الأوروبي عهد الزمن الإمبريالي أو الإستعماري وسمح وقاد حملة استعمارية واسعة ضد الشعوب التي اعتبرها غير متحضرة وأنه المسئول الوحيد عن حمل الرسالة الحضارية إليها ولو بلغة السلاح.

أما في القرن العشرين وبسبب عوامل عديدة أهمها مرور قرن من الزمن على استعمال/توظيف كلمتي حضارة وثقافة. بالإضافة إلى تقدم وتطور وكثافة الأبحاث الأنثروبولوجية والإثنوجرافية والأركيولوجية والتاريخية..الخ. وبجانب ذلك انتقال مراكز النقل الحضاري والتقني والاقتصادي إلى جهات أخرى غير أوروبية مثل اليابان وروسيا والولايات المتحدة الأمريكية والصين.

وبفضل هذه العوامل وغيرها اتسع مفهوم الحضارة مع القرن العشرين وأصبحت الكلمة لا تقاس بمدى التقدم التكنولوجي والمعرفي والعلمي للمجتمعات فقط، إذ أضحت الحضارة كمفهوم تعني كل مايتعلق بحياة الإنسان فهي تشمل الروح والجسد، المادة والفكر معا. وبهذا الطرح الجديد أصبح لكل مجتمع حضارة معينة خاصة به، مهما كانت درجة نموه التاريخي.

رغم تقدم وكثرة الدراسات والبحوث التي اهتمت بموضوع الحضارة في القرن العشرين ، فإن هذا المفهوم لا زال "يتضمن معنيين، فقد يعني

فكرة التقدم البشري بصفة عامة، وقد يعني طريقة من طرق العيش في مجال جغرافي محدد...". كما أن "فكرة الحضارة لا تنحصر في مضمون تمثيلي، فهي تتضمن كذلك مضمونا قيميا بتوجه أخلاقي يسمح للناس بخلق مبررات لتفضيل جانب ما في الحياة البشرية عن جوانبها الأخرى...".

وانطلاقا من هذا الطرح فمفهوم الحضارة تختلف دلالاته حاليا باختلاف الدول والمدارس والحقول المعرفية التي توظفه ولذا اختلفت التعريفات بين علماء الأنثروبولوجيا واختلط بمفهوم الثقافة

حيث يرى فرانز بواس Franz Boas الذي الحضارة هي الكم المتكامل للأفعال والنشاطات العقلية والطبيعية التي تميز السلوك الجماعي والفردى للأفراد الذين يكونون جماعة اجتماعية، بالارتباط ببيئتهم الطبيعية.. وهي تحتوي أيضا على ناتج هذه النشاطات ودورها في حياة الجماعة.

كما نجد أن مفهوم الحضارة عند كلكهون Clyde Kluckhohn يعني أنها عملية تاريخية نمطية أو اعتيادية تشمل للقواعد والقوانين والمثل والمعرفة والعادات وكذلك الأدوات والآلات والأفكار والرموز .

ويمكن أن نخلص من التعريفات المختلفة للحضارة على أنها أصبحت في القرن العشرين تحوي كل شيء بما فيها من المنتجات الإنسانية المادية والفكرية والمعنوية لمجتمع معين مهما كانت درجة تطوره التاريخي ، وقد انعكس ذلك على تناول مفهوم الحضارة نيس كحضارة أوربيه كما كان في القرن ١٨ و١٩م بل كحضارات متعددة للمجتمعات المختلفة وهو ماكان سائد في القرن ٢٠م .

ومما لاشك فيه أن تصنيف الحضارات يركز على مقومات عديدة إلا أن

العامل الاقتصادي هو أبرزها لتمييزه ووضوحه مقارنة مع غيره، وكذا لتمييز ووضوح المراحل الرئيسية لتطور النشاط الاقتصادي في صورة مراحل تاريخية مختلفة . وبالتالي فإن الحضارات الكبيرة تنقسم إلى ثلاثة أنواع رئيسية وهي :

أ - مجموعة الحضارات البدائية: نعتها هنا بالبدائية يعني البداية وليس بمعنى التخلف كما يشاع. وتتميز هذه الحضارات باقتصاديات الجمع والصيد (إنتاج زراعي ورعوي بسيط: الزراعة المتقلة) وبتنظيم سياسي مبني على أساس القرابة ويبقى فيه كبار السن هم منفذوا القانون ضمن نظام قبلي بالأساس.

ب - مجموعة الحضارات العليا وتتميز هذه بمعرفتها للأبجدية وتسجيل تاريخها بها، وباقتصاديات الإنتاج البسيط الزراعة الكثيفة والأدوات الزراعية البسيطة وصناعة الفخار والحديد؛ وبنظام سوسيوسياسي من بين مميزاته ، تمييز اجتماعي ، الطبقة الحاكمة ضد طبقات الشعب ، تكوين الدولة ، حياة القصور ، نشوء المدن ، وظائف حكومية.

ج - مجموعة الحضارات للمادية وهذا الشكل من الحضارات يتميز بتوفره على اقتصاديات الإنتاج المركب والفلاحة والصناعة التجاريتين وتضخم قطاع الخدمات..إلخ.

هذا التقسيم يعتمد بشكل كبير علماء الأنثروبولوجيا الذين يدرسون حالياً الحضارة بمعناها الواسع في أية صورة كانت، وكان بعضهم يميل إلى دراسة الحضارات البدائية أكثر من غيرها(٦).

٢- الغزو الثقافي والتبعية الثقافية

إن الثقافة دائماً نعرفها فكراً وحضارة ومدنية فكيف تكون غزواً

والغزو ضد التعلون والتحضر بل هو الهمجية والتأخر وتدمير للحياة ،
بينما الثقافة حياة بذاتها تعمر الأرواح وتشيّد البناء وترتقي بالنفوس
وتهذب الطبائع . إذاً فمصطلح الغزو الثقافي عبارة غير دقيقة في التعبير
عن المعنى المستهدف أن الأمر ليس شراً كله وإن كان ليس خيراً كله
كذلك ، فالثقافات ما هي إلا موروثات دينية وعقائدية وفكرية وعلمية
 واجتماعية ومكتسباتهم التي تضيفها تجارب الحياة على العصور
 وخبرات الأجيال التي تتراكم وتتزايد جيلاً بعد جيل .

وبالتالي فإن الدين والتاريخ والآداب والعادات والتقاليد والأعراف
والمعتقدات والفولكلور وصور الحياة المختلفة القديمة والمتجددة كل هذه
الأمر وغيرها هي التي تشكل الثقافة لأمة من الأمم ومع كل عصر
وجيل تضاف إضافات جديدة وربما توارى شيء من القديم ليحل محله
شيء من الجديد بفعل تطورات الحياة وحركتها والثقافات تحمل
خصائص البيئة التي تنشأ فيها وتعكس حال الناس الذين انبعثت عنهم
ولهذا كان لكل أمة من الأمم ثقافتها بل ثقافتها لأن لكل إقليم أو مدينة أو
قرية خصوصية ما .

ومما لا شك فيه أن التطورات المذهلة لوسائل الإعلام والاتصال أدت إلى
توافد التيارات الثقافية من العالم الغربي على المجتمعات العربية

وهي ليست موجهة إلينا وحدنا بل هي تياراب طارت مع الأثير عبر
الأقمار الفضائية في الأغاني والرقصات وأفلام السينما والمسرح
ومذاهب الفن المختلفة وفي الدعاية والإعلان بل وحتى في الهيئات
 وأنواع الملابس وقصات الشعر ناهيك عن المدارس الثقافية والمناهج
 الفكرية والمذاهب العديدة المختلفة وهي تنق أبواب بلاد العالم كله غير
 مستثية أحداً بذاته. فهي كما طرقت بابنا طرقت كذلك أبواب الصين
 واليابان وأمم الأرض كلها تحملها وسائلها الحديثة في غير إبطاء لحظة
 اختراعها أو ظهورها في هوليوود أو غيرها من المواطن التي تنتج
 هذه المفاهيم والأفكار تساندها وتعاضدها القوة السياسية التي تدعو الى
 فتح السموات والأرض تحت شعار الحرية المطلقة التي نرى تقنياً لها
 فيما سمي باتفاق (الجات) وملاحقه وإذا كان من الصحيح ان هذه
 الأشياء العابرة قد حطت في أرضنا كما حطت في أرض غيرنا سواء
 بسواء فإن من الصحيح أيضاً أن غيرنا قد استقبلها بغير ما استقبلناها
 فقد كانت له من الإمكانيات والوسائل ماجعلته يستطيع التقليل من حجم
 مضارها وتحجيم تأثيرها أما عندنا في أممتا العربية فلم نستطع فعل
 شيء لمواجهة هذا التيار القادم سيئاً كان أو جيداً سوى تصريحات
 المسؤولين والانتكال على وعي المواطنين وصلابة عقيدتهم وقوة
 ثقافتهم الوطنية العريقة ، وأما البلاد الأخرى المتقدمة فكل بلد اخذ
 يبحث عن الوسائل المناسبة للتعامل مع هذه المخترعات الجديدة
 وخطورة بثها على ثقافته المحلية فقد سن بعضها تشريعات معينة مثل
 فرنسا واتخذ بعضها تدابير أخرى مثل اليابان والصين كل بحسب
 ظروفه ولاشك أن هذه الدول قد أصابت قنراً من النجاح في الأساليب
 الحديثة الملائمة التي انتهجتها لحماية خصائص ثقافتها القومية

وموروثاتها الخاصة العريقة ضد ما يسمي بالغزو الثقافي ، كما أن إحراز مستوى متقدم في مجالات العلم والصناعة هو حصانة في حد ذاته للثقافة الوطنية فإن الأمة متى بلغت في التطور والتقدم المكانة العالية أصبح أناسها يشعرون بالنندية والمساواة مع الأمم الأخرى ولهذا يكونون أقل عرضة لتأثير الأفكار الوافدة إليهم ناهيك بما يقدمونه هم أنفسهم لهذا الوافد في موجة مبادلة وأخذ ورد. وعندما تكون سمواتنا مفتوحة لكل قنوات البث في العالم - ويجب أن تكون مفتوحة - ينبغي في موازاتها أن تكون لنا خطتنا الثقافية ومناهجنا الفكرية التي نستطيع بها منافسة المواد القادمة ، إن المنع غير جائز وغير ممكن ولكن علينا أن نخطط لتكون لنا من أفكارنا وثقافتنا ما يجعل مواطننا ينجذب بكل اهتمامه إلينا تاركاً بمحض إرادته ذلك القادم من بعيد لأنه وجد ما هو أفضل منه أو مثله لدينا وتلك هي المنافسة حقاً وليس ذلك بالعسير إن تضافرت الجهود وتوافرت لهمم والإستعانة بأصحاب الخبرة . وحملة الدرجات العلمية العليا ومن المفكرين المرموقين الذين تدرس أفكارهم ونظرياتهم وكتبهم في جامعات أمريكا والبلاد المتقدمة الأخرى وهم قادرون لو أفسح لهم المجال أن يبدأوا ولو بداية أولية تكون اللبنة الأولى في البناء المراد.

إن الثقافة من العناصر المهمة لأي أمة من الأمم ولهذا توليها الأمم جل عنايتها واهتمامها وترصد لها الموازنات الضخمة وتيسر لها كل السبل إبراكاً للدور الذي تنهض به في حياة المجتمعات والرقى الذي تحدثه في أوساط الناس فهي أمر لا يد منه لتطوير المجتمع وازدهاره (٧)

تأثير التبعية الثقافية والغزو الثقافي

إذا كانت من الانعكاسات السلبية للتبعية " على المستوى

الإقتصادي تتجلى في بلوغ درجات دنيا من مستويات التنمية وفي
تفشي ظواهر سلبية مثل الفقر والعوز والبطالة والركود الاقتصادي ،
وانهيار الخدمات الاجتماعية والصحية وبزوغ هوة ضخمة بين طبقات
المجتمع ، فإن انعكاسات هذه الظاهرة على المستوى الثقافي والحضاري
— وهو ما يسمى بالغزو الثقافي أو التغريب الحضاري — يكون
كارثة حين يتجلى ذلك في تفكيك قيم المجتمعات وتدمير نسيجها الثقافي
والتاريخي و إستبدالها بمنظومات قيم أخرى وبنيات ثقافية جاهزة يقال
عنها أنها الأرقى .

كما يختلف الغزو الثقافي عن الغزو العسكري في أن هذا الأخير كان
يستمد قوته من آليات الإخضاع الخارجي، من إستراتيجيات عسكرية
ومن أسلحة فتاكة ومن جيوش ضخمة بالإضافة إلى المناورات
والضغائن السياسية بخلاف الغزو الثقافي الذي يعتمد على آليات
الإخضاع الداخلي وهي أشد خطرا من سابقتها، لأنها من جهة غير
ظاهرة ومن جهة أخرى غير خشنة بإعتقادها على أساليب لينية
ومقبولة ، وبالتالي فعند الأمس كان محترسا لأنه كان يعلم بأنه سيواجه
مقاومة شديدة ورفضاً مطلقاً من أصحاب الدار، بينما عدو اليوم هو في
أتم راحته وطمأنينته لأنه يعلم ببساطة أنه يستطيع أن يخترق جميع
البيوت حتى المحكمة إغلاقاً أبوابها ونوافذها. وهكذا فالاستراتيجية
القديمة التي كانت قائمة على منطق "إخضاع الأبدان أولاً... ثم
إخضاع النفوس" تحولت اليوم إلى إستراتيجية إخضاع النفوس أولاً
التي ستعبد الطريق إلى إخضاع الأبدان بعد ذلك بكل سهولة ويسر،
وبدون إستخدام أي نوع من أساليب الضغط للعسكري..

فلا جرم من القول إن بآن "الغزو الثقافي" هو آلية لتذويب الثقافات

الوطنية والثقافات القومية بزعة هوياتها وطمسها وسلب مكوناتها وجعلها رهينة لنمط ثقافي واحد وحيد هي ثقافة المركز المهيمن بزعامة أمريكا.

وبهذه الطريقة ستفرز لنا الثقافة التابعة أو "التبعية الثقافية" مجتمعات معادلة للثقافة اللاتينية و اللاقومية، باعتبارها قائمة على تجاهيل تراثها وقيم تاريخها.. فبرؤية بسيطة لمجال الإعلام على سبيل المثال لا الحصر نجد الإحصاءات أيضا واضحة وفاضحة، بحيث تسيطر دول الشمال على ٩٥ في المائة من وسائل الإعلام العالمي مقابل ٥ في المائة لدول الجنوب. فالأدلة هذه المعدلات على مدى السيطرة الغربية على مجال الإتصال بكافة أنواعه، من القنوات الفضائية ومن الأقمار الصناعية ومن الصحف والمجلات والإذاعات والكتب، بالإضافة إلى وكالات الأخبار التي تسيطر على جل مصادر الخبر. و بالتالي قدرتها على تسريب ما يحلو لها من الأفكار والبرمجيات والثقافات التي تخدم مصالحها وتذكي علوها وهيمنتها على حساب خصوصيات الآخر وثقافته وحضارته..(٨)

خصائص الثقافة ومجالاتها

لقد قدر ميردوك Murdock عدد الثقافات التي تم اكتشافها بما يزيد على ثلاثة آلاف ثقافة تتميز كل منها بخصائص وسمات معينة . من أهم خصائص الثقافة أنها تنتقل من جيل إلى آخر فلا يمكن بالطبع أن نفترض استمرارية مجتمع دون ما نغنى استمرارية أفراده وأدوارهم التي يلعبونها حيث أن المواليد والوفيات لا بد وأن تغير باستمرار من أشخاص المجتمع لكن تبقى أنماط من السلوك يتم توريثها

الأفراد الذين يشكلون المجتمع الحالى .

أهم خصائص الثقافة

١- ظاهرة إنسانية

يعد الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يتمتع بالثقافة ، فالنئاب تجتمع فى جماعات والثيران البرية فى قطعان ، وكذلك حشرة النمل تجتمع فى جماعات للبيات الشتوى ، وقد تشكل بعض الحشرات أو الحيوانات مجتمعات كبيرة لا تشتمل فقط على أنواع مختلفة تسكن فى أماكن أو أقاليم معينة ، ولكن تشتمل أيضا على كل مظاهر الحياة ، وحينما ندرس المجتمعات الحيوانية سنجد كثيراً من العناصر تنطبق على الجماعات البشرية فهناك عمليات السيطرة والخضوع وعمليات التنافس فيما بينهما وتشابك العلاقات . أما الثقافة فهى ظاهرة ينفرد بها الإنسان ، فهناك اختلاف كبير بين السلوك الثقافى للإنسان . فالمنبهات للفعالة التى يشمل عليها سلوك الحيوان تورث بصورة أساسية كعامل فيسولوجى ، أما فى الإنسان فنجد أنه يحشد خبراته خلال أحاديثه كما نجد أن سلوكه هو حصيلة حياة وخبرات أفراد سابقين أكتسبها منهم خلال تنشئته الاجتماعية وعلاقاته الاجتماعية ، حتى البيئة التى يعيش فيها البشر هى حصيلة تراكم إبداعات واختراعات الأجيال السابقة التى سعت للتكيف معها .

٢- الانتشارية

تمتاز الثقافة فى العصر الحاضر بسرعة الذيوع والانتشار نظرا لوجود العوامل التى تساعد على تحقيق هذه العملية فقد ارتقت وسائل

المواصلات التى تساعد على تيسير حركة المواصلات الفكرية والروحية بين الشعوب وبعضها وربطت بين أطرافها وقربت بين وجهات النظر بين معظم هذه الشعوب - وقد ساد بذلك التفاهم وتحققت المصالح المشتركة وتبادلت الشعوب المنافع العامة والمخترعات الحديثة ومن أهم هذه الوسائل انتشار الكتب العلمية واتساع نطاق الإذاعة اللاسلكية عن طريق الراديو والتليفزيون وارتقاء فن السينما والمسارح وتبادل الخبرات والبعثات وكذلك بواسطة المركبات ووسائل كالتيجارة والحرب والتزاورج وتبادل الآثار العلمية والجامعات .

وتحتوى ظاهرة إنتشار الثقافة على ثلاث عمليات هي :

- ١ - نقل العنصر أو العناصر الثقافية من مكان لآخر .
- ٢ - قبول هذا العنصر بواسطة جماعة أو مجتمع معين .
- ٣ - توافق العنصر أو العناصر المنقولة أو المقبولة مع عناصر الثقافة السائدة فى تلك الجماعة أو ذلك المجتمع وانتشار الثقافة معناه انتقال النمط الثقافى من جماعة إلى أخرى أو من وسط ثقافى إلى آخر .

وتنتشر الثقافات عن طريق الأفراد والجماعات فالأنماط الثقافية لا

حياة لها فى ذاتها ولا تنتقل إلا بواسطة الأشخاص الذين يحملونها .

كما تنتشر الثقافة عن طريق الهجرات التى يقوم بها الأشخاص والذين يتركون بلادهم نتيجة عوامل كالضغوط الاجتماعية والظروف الاقتصادية أو عوامل أخرى للطرد حاملين معهم فى المجتمع الجديد أنماطهم الثقافية السائدة فى بلادهم وإذا لاءمت هذه الأنماط الثقافة الوسط الذى هاجروا إليه وانتقلت هذه الأنماط إلى ثقافة هذا الوسط الأخير أو الجديد يسمى انتشارها بهذه الصورة طريق عرضى ،

وهناك طريق آخر يتم عن طريقه انتشار الثقافات من خلال الحملات الاستعمارية أو التجارب التي تهدف من خلال فرض ثقافتها إلى استغلال الشعوب المستعمرة .

٣-متوارثة

تتميز الثقافة باستقلالها عن الأفراد الذين يحملونها ويمارسونها في حياتهم اليومية ومعنى ذلك أن عناصر الثقافة يكتسبها الإنسان بالتعليم منذ الصغر من أسرته ومن المجتمع الذي يعيش فيه على اعتبار هي أنها من التراث الثقافي الذي يتراكم على مر العصور بحيث يتمثل في آخر الأمر في شكل التقاليد المتوارثة والتي تنعكس على كافة جوانب حياته .

ذلك إن كل مجتمع يتبنى أنماط ثقافية معينة ومن ثم تصبح هذه الأنماط كمعيار لتنشئة الاجتماعية التي يربي أعضاء المجتمع وفقا لها وتتشكل شخصية الطفل تحت تأثير التنشئة الاجتماعية في بيئة ثقافية معينة .

٤-مكتسبة

نجد أن كل العلماء الذين تعرضوا لمشكلة تعريف الثقافة يعطون أهمية كبرى لعنصر التعليم أو الاكتساب بالفرد يتعلم أنماط السلوك التي تسعى الثقافة من خلال عملية التكيف الاجتماعي ويكتسب الطفل ثقافة المجتمع الذي تربي فيه والتي تصبح من خلال مراحل نموه جزءاً لا يتجزأ من شخصيته بعد أن كانت عند ولادته خارجة عنه وعن طريق التعليم والمحاكاة يترسب في شخصية الطفل مركب ثقافي مميز من العلاقات والعادات السائدة .

وهناك كثير من الشواهد التى توضح الدور الذى تلعبه الثقافة فى حياة الأفراد فهى تمثل بالنسبة للفرد رأس المال الذى يبدأ به حياته فإذا عزل أو حرم منه فقد للكثير من مقوماته حتى القدرة على الكلام أو الاستجابة أو التمييز لما حوله من الأمور والمواقف فمعظم التعريفات تؤكد أن الثقافة هى حصيلة العمل والاختراع والابتكار الاجتماعى وأنها حصيلة النشاط البشرى وأن وجودها بذلك غير مرتبط بوجود الأفراد من حيث هم أفراد وحين يتكلم علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع عن ثقافة شعب ما من الشعوب فأنهم يقصدون على العموم طرق المعيشة وأنماط الحياة وقواعد العرف والتقاليد والفنون التكنولوجية السائدة فى ذلك المجتمع والتى يكتسبها أعضاؤها ويلتزمون بها فى سلوكهم وفى حياتهم.

٥ - الاستمرارية

تتميز السمات الثقافية بالقدرة الهائلة على الانتقال عبر الزمن بل أن كثير من هذه الملامح والسمات التى تتمثل بوجه خاص فى العادات والتقاليد والعقائد والخرافات والأساطير تحتفظ بكيانها لعدة أجيال لا لشيء إلا أنها ووجدت فى وقت من الأوقات فى المجتمع فتظل موجودة حتى بعد زوال السبب الذى أدى إلى ظهورها فى أول الأمر وقد يتعرض المجتمع كله لبعض عوامل التغير التى تبدل بشكل مفاجئ أو بالتدريج - الظروف العامة التقليدية - ومع ذلك تستطيع بعض هذه السمات البقاء والاستمرار مع احتفاظها بصورتها الأصلية . والثقافة تنتقل من مجتمع لآخر نتيجة الهجرة أو غيرها من وسائل الاتصال الثقافى كاللغة مثلاً .

هى أنها كل معقد نظرا لاشتمالها على عدد كبير جدا من السمات والملامح والعناصر التى حاولت بعض التعريفات أن تذكر جانباً منها كما هو الحال فى تعريف تايلور مثلاً ويرجع هذا التعقيد إلى تراكم التراث الاجتماعى خلال عصور طويلة من الزمن وكذلك إلى استعارة كثيرة من السمات الثقافية من خارج المجتمع نفسه وهذا التعقيد معناه أن الفرد لن يستطيع أن يكتسب كل عناصر الثقافة السائدة فى المجتمع الذى ينتمى إليه كما يعنى أيضاً أن عالم الأنثروبولوجيا أو الاجتماع لن يستطيع مهما بذل من جهد أن يسجل كل مظاهر وسمات أى ثقافة من الثقافات التى يدرسها مهما بلغت من البساطة ولذلك حاول بعض العلماء أن يرد ذلك التعقيد إلى شىء من البساطة التى تساعد على تحليل الثقافة .

الفصل الثاني

الثقافة الشعبية والمجتمعات المحلية

مقدمة

ثمة اختلاف بين الدارسين حول مفهوم التراث الشعبي والي تركز عليه الثقافة الشعبية ، ويرى الدارسون أنه يقابل "المأثورات الشعبية" أو "الفولكلور" ؛ إذ ورد في معجم الفولكلور الذي حرّره ليتش مجموعة من التعريفات المختلفة (١) بأقلام علماء كبار في علم الفلكلور تناولت مفهومه وتوسّعت في تعريفه توسّعا كبيرا، فهو يشمل الموروث من الشعر والنثر والمعتقدات الشعبية والخرافية والعادات وأشكال الأداء من رقص وألعاب، ويرى بعضهم في بيان مجاله: أن الفلكلور ليس العلم الذي يتناول الشعب، ولكنه علم الشعب التقليدي وشعر الشعب.

ومن أمثلة موضوعات الفلكلور التتويمة التي تغنى للطفل لكي ينام أو القصيدة المعدة للغناء أو اللّغز أو التورية. ومن أمثلتها الأقوال المأثورة والأمثال والحكايات الخرافية والشعبية أو القصص السانجة، وتذكر ما كان يروى أوقات الجلوس حول المواقد في الشتاء، ومنها الرقص والغناء والاندماج في الألعاب القديمة وفيما يبعث على المرح، وفي الاحتفالات السنوية أو المعتادة. ومن أمثلة موضوعات الموروث الشعبي تعليم المرأة ابنتها الخياطة وعمل العقدة والحياكة والتطريز وصناعة الأغذية والغزل وتزيين الوشاح وصنع فطيرة وفق المواصفات القديمة. ومنها أيضا تدريب المزارع لابنه على طرائق معهودة منذ القديم في زراعة قطعة من الأرض، وعلى قراءة مواقع القمر والرياح والقتبؤ بالطقس وأوقات الحصاد. ومن هذه الأمثلة ما يقوم به الحرفيون في القرية من مثل النجار والنقاش والإسكافي وصانع البراميل والحدّاد، وبناء السفن الخشبية والقطارات وتدريب هؤلاء صبيانهم على استخدام

الأدوات، كيف ينقر الصبي التجويف المستصیل في الخشب ويولج الإسفین أو الوتد في اللسان.

وقد لاحظ الدارسون العلاقة التبادلية بين الثقافة الشفوية والمكتوبة، فثمة تطوّر وتحول في الذوق والاتجاه، ولكن المهم هو ما يترسب في ذاكرة الأكثرية لا الأقلية.

فالمجموعات المهمة من الأدب الشعبي هي نتاج تعاون عدد لا حصر له من المغنيين الشعبيين ورواة الحكايات، وجامعيها، والباحثين، والمعلمين الدينيين والفنانين المحترفين وشرّاح الفن.

وقد تشكل قدر لا يستهان به من التراث الشعبي في فترة خصبة من فترات الفولكلور من قدر كبير من الهذيان والأوهام المستقاة من الأساطير ومن حضور عجائب العالم الغيبي وحقبة "عبادة البطل". وقد لاحظ الدارسون تطور لغة الفولكلور نحو التماسك حين بدأت تقترب من لغة الكتابة ومن لغة الأدب، لتعي ذاتها وتشكل لها مستوى معيناً.

وفي حين يرى بعض الدارسين أنّ المأثورات الشعبية هي من جمع علماء الفلكلور والأنثروبولوجيا لتراث من مناطق من العالم تغلب عليها الأمية والتوحش (عدم التحضر) ومن مناطق ريفيّة، فإنّ آخرين يرون أنّ تراث المتحضرين قد يغدو يوماً من ضمن المأثورات الشعبية. ويحدّد الفريق الأول أمثلة الفولكلور: في العقائد والأعراف والخرافات والأمثال والألغاز والأغاني والقصص الأسطورية والحكايات والاحتفالات الطقسية والسحر وما يقوم به العرافون وسوى ذلك من التجليات والممارسات التي تصدر عن الناس البدائيين أو غير المتعلمين أو الناس العاديين في المجتمع المتحضر. فالفولكلور يضرب بجذوره عميقاً، وآثاره حاضرة دائماً حتّى بين الناس الذين بلغوا مكانة عالية من الثقافة.

ومن الدارسين من يرى أن مصطلح "فولكلور" يبدو ذا معنى أساسي حين يطبق على التجليات الأدبية غير المكتوبة لكل الناس، سواء أكانوا متعلمين أو غير ذلك.

فالقصاص، بالتأكيد، سواء أكانت أساطير أو حكايات أسطورية أو حكايات شعبية أو أقاصيص ذات أهمية أساسية. إضافة إلى الألغاز والسخرية والأمثال والأغاني الشعبية والعقائد الشعبية والخرافات (الغيبيات) المختلفة وربما تؤخذ بعض الموثقات الشعبية وتستخدم في الأدب الفردي باعتبارها توظيفا أو استغلالا في سياق آخر. ويشير الدارسون أن طبيعة تطور الفولكلور تمنع من وضع حدود صلبة أو حواف جاسية لهذا العلم.

وقد جعل فهم الفولكلور، على نحو معين، علماء الفولكلور يتفرغون لدراسة الأدب الشعبي مكتوباً أو غير مكتوب، ولا يكتفون بتحليل العقدة أو الحدث أو اكتشاف المكان الأصلي للحكايات، وقد انتهى بهم الأمر إلى اعتبار أن هذه الأشكال الأدبية تعد بصورة أساسية مفاهيم ومشكلات لأي أدب حي.

وقد حاول بعض الدارسين أن يفرق بين الحكاية الأسطورية والحكاية الشعبية من خلال توهين (تخفيف) الدلالة الدينية. ورأى بعض الدارسين أن مصطلح فولكلور كما يستخدم اليوم غامض. فالمستخدم يشير إلى كل الأشكال الأدبية غير المكتوبة للناس البدائيين والمتحضرين، وبذلك لا يضعون في مجاله حداً فاصلاً بين أدب البدائيين وأدب المتحضرين.

ويرى بعض الباحثين أنه لم يعد مفهوم الفولكلور مقصوراً على الريف، ومحصوراً في القرى والنجوع، وصانداً عن الفلاحين وحدهم، وإنما أصبح مرتبطاً بحياة الناس في أي إطار ثقافي يصوغ سلوكهم وعلاقاتهم،

وَقَدْ نَحْتَاجُ الدِّرَاسَةَ إِلَى اَلْبَحْثِ عَنِ التَّيَّارِ الْأَصْلِيِّ أَرِ عَنْ الرَّاغِدِ اَلْحَدِيثِ، وَنَكْنِهَا عَلَى كُلِّ حَالٍ تَعْنِي بِمُؤَاجَهَةِ اَلْوَاقِعِ مُؤَاجَهَةً مُؤَاضِعِيَةً فِي اَلْمَدِينَةِ وَاَلْقَرْيَةِ عَلَى اَلسَّوَاءِ . وَيُشِيرُ إِلَى تَلَاقِي اَلثَّقَافَةِ اَلشَّعْبِيَّةِ وَإِفَادَتِهَا مِنْ اَلثَّقَافَةِ اَلرَّسْمِيَّةِ.

وَقَدْ لَاحِظَ بَعْضُ اَلدَّارِسِينَ سِمَاتٍ وَخَصَائِصَ مُعَيَّنَةٍ مِنْهَا اَلْبَسَاطَةُ وَاَلْمُتَعَّةُ اَلَّتِي تُسَعِدُ اَلصِّغَارَ وَاَلْكِبَارَ مَعاً. وَلَاحِظَ بَعْضُهُمْ وَجُودَ عَنَصَرٍ أَنْثَوِيٍّ بَارِزٍ فِي اَلْفَلَكْلُورِ فَهُوَ يَمَسُّ اَلْمَنَاطِقَ اَلغَرِيزِيَّةَ وَاَلْحَدْسِيَّةَ فِي اَلإِنْسَانِ وَيَتَّصِلُ بِاَلْعَنَصَرِ اَلتَّصْوِيرِيِّ؛ وَقَدْ أَطْلَقَ عَلَيْهِ حِكَايَاتِ اَلْعَجَائِزِ " ، فَالنِّسَاءُ غَالِباً كُنَّ حَارِسَاتٍ وَمُحَافِظَاتٍ عَلَى اَلْعَقَائِدِ وَاَلطُّقُوسِ وَاَلغَيْبِيَّاتِ وَاَلشَّعَائِرِ وَاَلْعَادَاتِ. وَقَدْ اسْتُخْدِمَتِ اَلكَلِمَةُ لِدَلَالَةٍ عَلَى مَتْنٍ جَسَدِ اَلْمَأْثُورَاتِ اَلشَّعْبِيَّةِ وَعَلَى اَلْعِلْمِ اَلَّذِي يَدْرُسُهَا فِي آنٍ مَعاً. وَإِذَا كَانَتِ ثَمَّةُ مَدَارِسٍ ثَلَاثٌ لِتَفْسِيرِ مَعْنَى اَلْفُولْكْلُورِ : اَلهِنْدِيَّةُ وَاَلأَمْرِيكِيَّةُ وَاَلأُورُوبِيَّةُ، وَهِيَ تَخْتَلِفُ فِي مَوْقِفِهَا مِنْ مَنَهْجِ اَلدِّرَاسَةِ بِاعْتِبَارِ اَلأُولَى وَاَلثَّانِيَّةُ تَجْعَلُ مَقْتَرِبَهَا مِنْ اَللُّغَةِ وَاَلدِّرَاسَةُ اَلإِنْسَانِيَّةُ فِي اَلأُولَى وَمِنْ اَللُّغَةِ بِشَكْلِ خَاصٍّ فِي اَلثَّانِيَّةِ فَإِنَّ اَلْمَدْرَسَةَ اَلأُورُوبِيَّةَ تَدْخُلُ مَدْخَلاً إِنْسَانِيّاً وَحَسَبَ، فَإِنَّ هَذِهِ اَلإِخْتِلَافَاتِ لَا تَعْنِينَا فِي هَذَا اَلْمَقَامِ.

وَقَدْ بَيَّنَّ بَعْضُ اَلْعُلَمَاءِ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ اَلْمَسَاوَاةُ بَيْنَ اَلإِنْسَانِ اَلْبَدَائِيِّ وَاَلإِنْسَانِ اَلْحَدِيثِ اَلْمَتَوَحَّشِ فَالظُّرُوفُ مُخْتَلِفَةٌ "وَلَا يَجُوزُ لَنَا أَنْ نَسُوِيَ بَيْنَ اَلْفَلَاحِ اَلْحَدِيثِ وَاَلإِنْسَانِ اَلْمَتَوَحَّشِ، وَلَوْ كَانَ هَذَا اَلْفَلَاحُ يَعِيشُ فِي أَكْثَرِ أُنْحَاءِ أُوْرُوبَا تَخَلِّفًا، ذَلِكَ أَنَّهُمَا مُخْتَلِفَانِ، وَبَيْنَهُمَا مَسَافَةٌ وَاسِعَةٌ، مِنْ مَسَافَاتِ اَلتَّطَوُّرِ كَانَ فِيهَا هَذَا اَلْفَلَاحُ يَتَعَرَّضُ - اَلْمَرَّةَ بَعْضَ اَلْمَرَّةِ - لِتَأْثِيرِ اَلْحَضَارَاتِ اَلْكُبْرَى، وَعَوَامِلِ اَلْحَضَارَاتِ اَلنَّاشِئَةِ فِي اَلْمَدَنِ، وَهَذَا كُلُّهُ، أَثَرٌ فِي تَكْوِينِهِ اَلثَّقَافِيِّ تَأْثِيرًا كَبِيرًا .

وليس من شك في أن الحديث عن علاقة التراث الشعبي بالقصة والرواية حديث متعدد الجوانب، وقد جرت عادة الدارسين على بيان أثر العناصر البنائية القصصية والروائية والتراث الشعبي، ولا سيما الأدب الشعبي في القصة والرواية من مثل الحدث والحبكة والشخصية والزمان والمكان وأساليب السرد والحوار وما يتصل باللغة بصورة عامة. وربما يلاحظ المتتبع للدراسات الأكاديمية التي تناولت أثر الأدب الشعبي خاصة والتراث الشعبي عامة في الأدب القصصي والروائي العربي، اقتصرها على العناصر السالفة دون وقوف عند المفهوم المتسع للمأثورات الشعبية وتجلي عناصرها المختلفة في النص الأدبي.

ولعل هذه الدراسات تنطلق في غايتها الرئيسية من التركيز على الجانب الفني باعتباره الغاية الرئيسية لكثير من مناهج النقد الأدبي، والغاية النهائية لبعض هذه المناهج، دون وقوف عند "الرسالة" التي ربما ينقلها النص بصورة مباشرة أو غير مباشرة للمتلقي، ولعل نضج النصوص الإبداعية بسبب التراكم والخبرة والحرفية وتواصل جهد المبدع نفسه في إنتاج نصوص متتابعة في الجنس الأدبي المعين (يمكن أن نعد نجيب محفوظ مثلاً لهذه العناصر جميعاً)، هو الذي أدّى إلى التقاط العناصر الفنية في التراث الشعبي ومحاولة تأمل دورها في بنية النص الأدبي أو في تشكيل العناصر البنائية المختلفة.

وإذا كنا لا نتجافى عن هذا الجانب بطبيعة الحال، ولا نغفل دور العنصر الفني في الموروث الشعبي في قراءة النصوص القصصية والروائية الإماراتية فإننا بطبيعة الحال سنقف عند مفهوم الموروث الشعبي بمعناه العام ونرى حضوره في العمل الأدبي، وسنختار أيضاً مفهومًا فضفاضاً عاماً لمعنى الفولكلور لا يقف عند حد الحكايات الشعبية والخرافية

والأساطير والمعتقدات والطقوس الشعبية القديمة، وإنما سنقف عند عناصر الموروث المتصلة منذ القديم حتى الحديث كما رأينا في بعض التعريفات التي أوردها علماء الفولكلور، هذه العادات الموروثة المتصلة التي تتعلق بحياة الناس من مثل النجار والإسكافي والفلاح الذي يعلم الولد والصانع أو الحرفي الذي يرشد صبيه والأم التي تعلم ابنتها طهي الأطباق التقليدية أو الحياكة، أو الأولاد الذين يتعلمون الألعاب التقليدية ويمارسونها، أو الناس الذين يتذكرون حكايات مضت أو الجدات اللواتي يقصصن على مسامع الأحفاد قصصا مضت أو حكايات شعبية أو معتقدات أثرت في الوجدان الشعبي

ولا بد من الوقوف، إذن، عند البيئة المحلية، وما كان يميزها، والتطورات التي تتب عليها الناس في مقابل الصورة القديمة التي كانت تسم البيئة، ما الأشياء والوسائل التي نجمت، وما القيم التي تغيرت في مقابل القيم التي كانت سائدة في التراث الشفوي أو المدون الذي تختزنه ذاكرة الأجيال أو ترويه مدوناتهم .

الثقافة الشعبية والتنمية المحلية

لا تعكس مقارنة هذا الموضوع مجرد رغبة عفوية أو مجانية في ربط حقل الثقافة الشعبية بالمدار التنموي المحلي الذي يمثل أحد الركائز الأساسية للمجتمع المدني ومداراته؛ وإنما تعكس تصورات أولية نتجت عن خبرة ميدانية لا بأس بها، حول الأهمية الفائقة لإسهام الفولكلور (المأثورات الشعبية)، بجانب تخصصات ومعارف أخرى، بحصة فعالة، داخل النشاط التنموي المحلي (خاصة في المجتمعات الريفية والمعزولة). فمعرفة مكونات الثقافة الشعبية، في سياقاتها الاجتماعية الحيوية، هي

مفتاح رئيس لاكتناه قيم المجتمعات الشعبية الهامشية، ولاحتياجاتها المادية والرمزية، ولتصوراتها الروحية والفكرية، ولرؤاها الخاصة بالعالم المحيط، ولنقاط ضعفها وعناصر قوتها. ومن ثم، فإن التعرف على الثقافة الشعبية ومعارفها، هو تعرف على الموضوع الذي لا يقوم المشروع التنموي إلا بالوعي به.

ثمة أبعاد ثلاثة للواقع الاجتماعي: الاقتصادي والسياسي والثقافي. لكن هناك اختلافًا بيننا في درجات المعرفة العلمية لهذه الأبعاد. في اللحظة الراهنة، يعد البعد الاقتصادي أكثر تقدمًا، يليه التحليل العلمي في مجال السياسة والسلطة. أما البعد الثقافي، فهو البعد الأقل تقدمًا، حيث لا يزال شطره الاجتماعي الميداني محفوفًا بالأسرار الخافية.

ابتداءً، يجب التأكيد على أن المتغير الرئيس لكل إصلاح إنما يكمن في الاقتصاد. وبالرغم مما تحقق بدءًا من النصف الثاني من القرن الماضي في مجال الثقافة الشعبية، فلا يزال الجانب الاجتماعي الميداني لهذه الثقافة يتعرض إلى الإهمال، فضلًا عن استمرار إزاحته بعيدًا عن مشهد النهوض والتنمية. ربما يرجع الأمر إلى صعوبة مقاربتة وإدراجه، خاصة إذا تعلق الأمر بالمجتمعات الطرفية والبعيدة والمعزولة، فالبحوث الحضرية "أرخص" وأكثر أمانًا، وأوفر في المجهود والمال، كما أنها تبدو - زيفًا - أكثر كفاءة من البحوث الريفية. وإذا ما تعين القيام بعمل ميداني في الريف، فإن العمل في المناطق القريبة من الحضر، يفضل على العمل في المناطق الأبعد. إن الباحثين والخبراء والمسؤولين هم من قاطني المدينة، ومتقفي المدينة. هم طبقة ثقافة المكتوب التي تتحاشى "العقاب" بالعمل في منطقة رعوية، بعيدة، هامشية، طرفية، منطقة ليس

بها ري، منطقة حارة وغير صحية. باختصار: تحاشي المكان الذي يوجد به الناس الأشد فقراً .

الثقافة الشعبية كمدخل للتنمية المحلية

ذلك لأن المأثورات الشعبية والمجتمعات الشعبية تقدمان نموذجاً مغايراً للإبداع والممارسة على السواء، وهما الأعمق ارتباطاً بأنماط التنمية التي نتغيها ونقصدها، بفلسفتها التي تستهدف الإنسان بالأساس؛ أي تستهدف تغيير المجتمع إلى الأفضل، وتستهدف الفقراء والمحرومين والمستضعفين، وتستهدف مشاركة الفاعلين المحليين في عملية تنمية مجتمعهم المحلي. كما أنهما تجسدان ما يسمى في الأدبيات التنموية المعاصرة بـ "الاعتماد على الذات"، من خلال النمط الإبداعي في الإنتاج والاستهلاك، والتعامل الواعي الرشيد مع الموارد المتاحة في البيئة الفقيرة. ولأن إبداع الجماعات الشعبية يمكن أن يغير ما يسمى بـ "الحد الأدنى" لإشباع الحاجات الأساسية الذي يحوله إبداعهم إلى حد أدنى نسبي ومتحرك . إنهم نتاج أوضاع البنية الاجتماعية التي تجبرهم على التصرف بلا اختيارات حقيقية، ليلتقطوا ما هو متاح من فرص، بينما يفقدون الشروط التي توسع دائرة اختياراتهم. إنهم أصحاب القطع انقزمية من الأرض (وربما أكثرهم الآن بلا أرض). هم العمال الأجراء ذكوراً وإناثاً وأطفالاً، ومنتجو بعض أدوات العمل وبعض السلع. هم أصحاب الحرف والصناعات اليدوية البسيطة والشاقة. ورغم أنهم يعملون أكثر من غيرهم- بمجهود مضاعف - في الحقول، وفي الشوارع، وفي الدور، وفي الورش، وفي البحيرات، فإنهم يعيشون من أيديهم إلى أفواههم مباشرة، مضطرون لقبول ما يسمح به الآخر لهم. إنهم الفئات التي حوصر إبداعها ومقولاتها، وحجبا عن المرور إلى

الثقافة المكتوبة والمسموعة والتاريخ المسجل والسياسات العليا، هم الذين فرضت أوضاع البنية الاجتماعية أن يكون إبداعهم من أجل البقاء، من خلال المقاومة اليومية لكل ما يحول دون تحقيق مقادير من إنسانيتهم.

وهناك العديد من الأمثال الشعبية التي أبدعها الإنسان المصري لكي يورث بها "الحكمة" للأجيال التي تأتي، بعد أن أودع فيها منظومة متكاملة من القيم الرمزية التي يبدو مغزاها واضحا، لتحمي الناس من الوقوع في شرك الإذعان، والاستسلام للضغوط والفقير، عبر تعزيز قيم التفاؤل والكرامة والتضامن والتواصل والترشيد الاجتماعي وقيم العمل والمثابرة وحب الحياة والاعتماد بالنفس والاعتماد على الذات والتعاون ومقاومة الفقر والعوز وتحقيق المشاركة الجماعية والالتصاق بالواقع وبالأرض وبالأصول وبالناس :

من المشروع تماما أن نفترض استحالة تنمية مجتمع محلي ما، يحكمه إطار مرجعي (ثقافي - اجتماعي) خاص، دون معرفة عميقة بأنساق القيم والثقافة التي يتبناها. والتي تتبدى في جملة معتقداته وعاداته وتقاليده وسلوكه ومأثوراته الشفاهية وإنتاجه المادي والرمزي، إلى آخر ملامح حياته الشعبية اليومية.

لقد أكدت خبرات ميدانية طويلة، أنه من القصور حقا أن يُتصور تحقيق تنمية - أية تنمية - منبئة الصلة عن الواقع الثقافي والاجتماعي والتاريخي للمجتمع المراد تنميته، ذلك هو الأساس الفلسفي الذي تنهض عليه تجارب تنمية جديدة في العالم، منها ما يعرف بـ "اقتصاديات المواقع الرمزية"، وغيرها من التجارب التي تبحث عن بدائل جديدة للتعبير والتدبير الاجتماعي، قصد إحياء الفضاءات البشرية والثقافية في عالم التنمية، وإيجاد تعريف لحياة بسيطة في سياق التحديث والإصلاح،

إنها تجارب جارية على كل المستويات في مناطق شتى. ومما يدعو للأمل أن حركات التصدي لأنموذج التنمية السائد، لا تقتصر على بلدان الجنوب فحسب، بل شهدت العقود الأخيرة من القرن العشرين بحثاً مثمراً جداً في بلدان الشمال أيضاً .

هناك اتجاه آخر يتصور أن دور القيم المعنوية والمعتقدات والمعارف الشعبية ليس هو الدور الحاسم في عملية التنمية، وأن القصور يكمن في تصور أن التنمية تتحدد بفعل الثقافة، لكن هذا الاتجاه - على أية حال - لا ينكر الأهمية الشديدة للخصائص السوسولوجية والثقافية في عملية التنمية، إنما الأساسية هي الدعوة إلى عدم التبسيط الزائد في العلاقة بين الثقافة والتنمية

أهمية الثقافة الشعبية لحل مشكلة التغيير والتنمية في المجتمع المدني تتسق مع الاتجاه الذي يتبناه الباحث، حيث يحذر جرامشي من التعامل مع الفولكلور باعتباره طرفة، أو باعتباره أمراً مثيراً للعجب، فالحقيقة أنه شيء جاد جداً، يجب التعامل معه بجدية، إنه تصور للعالم وللحياة، وهو خاص ببعض الفئات الاجتماعية (محددة بالزمان والمكان)؛ أي إنه خاص بـ "الشعب"، من حيث هو "مجموع الطبقات الخاضعة"، والفولكلور متعدد، وشديد التنوع، يقف في تعارض وتناقض ومعارضة ضد التصورات الرسمية، وضد تصورات "الطبقات الحاكمة"، وضد "الدولة"، أي إن الفولكلور يتناقض مع "المجتمع الرسمي" بشكل عام. من هنا، يمكن فهم الفولكلور باعتباره انعكاساً لشروط حياة الشعب الثقافية.

اهتمت اليونسكو بإرساء مجموعة كافية من الشروط والقواعد للسياسات الثقافية من أجل التنمية، وللدفاع عن الحقوق الثقافية وحمايتها للجماعات والأفراد. وانتهت اليونسكو إلى أن مفهوم التراث الثقافي قد اتسع في

السنوات الأخيرة، بسبب التحولات العالمية في تسعينيات القرن العشرين، وترجع الشعبية المتزايدة التي يتمتع بها التراث الثقافي والاجتماعي إلى وعي متزايد لدى الناس بثرائه وبنواحي ضعفه. لذلك، تتعاطف أهمية تطبيق الدول للتدابير التشريعية والإدارية والتقنية والمالية التي سبق تحديدها لحماية تراثها. ثم إن مجموعة المعايير التي أعدت اليونسكو نفسها جزءاً كبيراً منها، لا تقتضي، على ما يبدو، تجديدًا جذريًا؛ بل إن المطلوب هو تطبيقها تطبيقاً جذريًا. فعلى سبيل المثال، يُلاحظ أن هناك حزمة من الشروط التي أهملت كثيرًا ولم تتل - بعد - حقها من الاحترام الواجب المبادئ الإرشادية الأساسية المتعلقة بحصر التراث الثقافي، وتدريب الموظفين المؤهلين، وإدارة التراث والمآثر بصورة متكاملة.

١- سيتعين على كل مجتمع أن يقيم طبيعة تراثه الثقافي والطبيعي، وظروف ضعفه، وسياسات جمعه وحفظه، بحسب معايير الخاصة، وأن يحدد مجالات استغلالها، والصلات التي يود إقامتها فيما بينها. ولذلك، فمن الأهمية أن تشارك في عملية (التحديد الجغرافي للتراث) في كل بلد، جميع فئات المجتمع. وبالمثل، ينبغي ألا تقع مسؤولية توفير السبل للاضطلاع بهذا العمل على الهيئات المركزية للدولة فحسب، بل أيضًا، إن لم يكن ذلك في المقام الأول، على البلديات (المحليات) والجمعيات الأهلية، والمناطق (الأقاليم). وينبغي أن يكون الأسلوب المتبع في هذه العملية قائمًا على التجارب الراهنة والمعارف الجديدة؛ ذلك لأن الغرض لا يتمثل في الصون فحسب؛ بل أيضًا في إقامة صلات حكيمة بين الماضي والحاضر.

٢- ينبغي للأولوية الممنوحة لحصر التراث بالمعنى الواسع، أن تقتصر بتدريب يشمل مجموعة كاملة من المهارات، ابتداءً من الجمع الميداني

للمأثورات الشعبية، وانتهاء بتقنيات الصون لعملية للتراث الشعبي، ذلك أن حماية المأثور وصون التراث لا يمكن أن يصبح حقيقة واقعة إلا بامتلاك التقنيات الميدانية والتكنولوجية والمعارف والدراسة الفنية والدربة، التقليدية والمعاصرة في آن معاً.

٣- ينبغي التشديد بالقوة نفسها على إدارة المأثور الشعبي غير المادي، الذي لا يُراعى بالقدر الكافي في عملية وضع السياسات، وربما يرجع ذلك إلى أن المأثور الشفاهي واللغات (=اللهجات) ، وفنون الأداء التقليدية ، والمعارف الشعبية والعادات والتقاليد والمعتقدات، لاتزال تتدرج في إطار الممارسات الحياتية اليومية، ولكن حتى متى؟ فهذه العناصر مهددة، ولا تقدر هشاشتها، وضعفها، وحاجتها إلى الحماية، حق قدرها، ولاتزال السياسات أكثر تركيزاً على الآثار والمواقع التاريخية ، ذلك لأن الثقافة الشعبية غير المادية، بعناصرها التراثية والمأثورة، التي تجد جنورها في المجتمعات الريفية وغيرها، أصبحت نوعاً من اللغز يتعين إيضاحه، أو مجموعة من المعارف الجزئية يتعين تجميعها وتنظيمها. إن عملية تجميع كل هذه العناصر وانتظامها في نسيج علمي / ثقافي جديد يضيف مغزى على مستقبل الثقافة الشعبية، ومستقبل الملكة الإبداعية التي تتمتع بها الجماعات الشعبية.

٤- إذا أريد للثقافة الشعبية أن تنتقل من حالة التهميش إلى احتلال الصميم في عملية رسم السياسات، فلا بد من تعبئة المتخصصين لبلوغ هذا الهدف، في مؤسسات توفير المنهجية اللازمة، وجملة من الحوافز المتعونة، فتقطاع الأكاديمي كثيراً ما تتوفر لديه الكفاءات في تطبيق الأطر المفهومية والمنهجيات، وقطاع المجتمع المحلي كثيراً ما يمتلك المعارف المحلية .

٥- لا يمكن تنفيذ أية سياسة ثقافية، حتى وإن كانت أفضل السياسات إحاطة بواقع الحال، وأشدّها تماسكاً وطموحاً، ما لم تتوافر عليها الأموال الكافية لذلك. كما لا يمكن تنفيذ هذه السياسة ما لم يُدرب باحثون أكفاء، فالتدريب أحد الشروط الرئيسة في سياسات الجمع الميداني وحماية الثقافة الشعبية ومآثوراتها وصون تراثها. كما لا يمكن إدارتها بالحكومة وحدها التي غالباً ما تخصص معظم الميزانية المرسودة لقطاع الثقافة من أجل المدن الكبيرة، بينما يضعف الإنفاق على الأقاليم البعيدة عن مراكز السلطة. وهذه الأقاليم في الغالب الأعم هي الحاضنة للثقافة الشعبية.

٦- يشكل إدراج النشاط الإبداعي الشعبي في تحسين العلاقات الاجتماعية مسألة رئيسية، فقد ظلت أشكال كثيرة للتعبير الشعبي تستخدم في البرامج الإنمائية من أجل تعزيز هوية الجماعة وترسيخ الشعور بالانتماء إليها، ومن أجل للتوعية بالظلم الاجتماعي وغيره من الإشكالات. واليوم، إذا أصبحت قوى الاستبعاد واللاتسامح تتنامى من جديد، صار النشاط الإبداعي أكثر أهمية من أي وقت مضى، إذا ما أردنا للأفراد والجماعات أن يعيدوا تشكيل أنماط عيشهم معاً، وأن ينشدوا صيغة جديدة في المعاشرة، على المستويين المحلي والعالمي، وذلك كشكل للاستجابة لتحذّر كبير يتمثل في تحقيق تنمية بشرية مُستدامة للقرن الحادي والعشرين.

٧- إن التعددية الثقافية ليست بالأمر الجديد على عصرنا، إذ إن هناك مجتمعات كثيرة تتكون، منذ وقت طويل، من جماعات ثقافية مختلفة، وقد وجد كل منها طريقه الخاص لممارسة التنوع، بل إن طابع التعددية قد ازداد في الثقافة المعاصرة التي أصبحت تتصف ببعض السمات الفريدة التي تميزها عن ثقافات مجتمعات الفترة ما قبل الحديثة. كما أن هذه

التعددية هي واقع معيش في ظل تزايد العولمة الاقتصادية والثقافية التي تؤدي إلى التماثل في مجالات عدة من ناحية، وإلى تزايد الوعي بالطابع من ناحية أخرى، غير أن التعددية الثقافية تستثير المخاوف بشأن فقدان الهوية، وتدفع إلى إعادة اكتشاف أو إبداع تقاليد ذاتية تؤكد الشعور بالاختلاف الثقافي، مع إضفاء صبغة المشروعية على هذا الشعور. ومع ذلك، فإن لكل مجتمع اختلافاته الثقافية، ليس على الصعيد الإثني فحسب؛ بل كذلك على صعيد العلاقات بين الجنسين، واعتبارات السن، والمعتقدات الدينية، وتقاليد الفئات المهنية والاجتماعية، وغير ذلك من المجالات. ولقد عالجت بعض الدول هذه القضايا بتطبيق سياسات صريحة للتعددية الثقافية، بينما هناك دول أخرى تعالج هذه القضايا باعتماد مواقف تقوم على الاستيعاب الثقافي الذي يكاد لا يترك مجالاً منها .

الثقافة الشعبية والعولمة

الثقافة تعبير ذاتي - فردي أو جماعي - عن المجتمع أي تعبير عن نمط تمثل وإدراك ذلك المجتمع من قبل الفرد والجماعة (قبيلة، طبقة، شعب، ... إلخ). وبهذا المعنى تتم عملية التعبير، أو الإنتاج الرمزي، على نحو مكتوب، وعلى نحو منطوق، ثم على نحو حركي. وهي حين تظهر في صورة مكتوبة، تتخذ لغة معرفية ومفهوم خاصة بها، يستقل بها المجال المعرفي عن سواه من مجالات الثقافة المكتوبة كالأدب - مثلاً - بأسانيبه التعبيرية المختلفة. لكن الثقافة - أيضاً - هي التعبير الشفاهي (غير المكتوب)، ممثلاً في أشكال مختلفة من الفنون، كالغناء والأمثال والسير الشعبية، وفي النحت والفن التشكيلي، وفي العمارة والنقش على

للخشب أو المعدن والجبس والرخام... إلخ. وفي الوشم ("النقش" على الجسد)، وفي التطريز والحياكة وغيرها صور من التعبير الثقافي لا تقل قيمة عن النصوص المكتوبة في مضمار التعبير عن نوازع الذات وحاجاتها الجمالية، وعن نوع تفاعلها مع العالم المحيط، بل نستطيع أن نرصد التجليات المختلفة لهذا التعبير الثقافي حتى في المأكل، والملبس، وطقوس العبادة، ومراسيم الاحتفالات والأعياد والمواسم والمآتم وغيرها، فيما يسمى بمنظومة العادات والتقاليد والمعتقدات. إنها جميعًا أشكال مختلفة من الإفصاح عن الذات وعن الوجدان الفردي والجمعي، وعلى صفحاتها، تمكن قراءة المجتمع الذي تعبر عنه، وبنيتة العقلية - بتعبير كلود ليفي شتراوس - وشخصيته الحضارية. ففيها يخرج ما بداخل مستودع الذاكرة من معطيات قابلة للتحليل الاجتماعي.

لا شك في أن الحقل الثقافي ينطوي على هذه الثنائية العميقة (الثقافة الشعبية والثقافة العالمية، أو ثقافة الشعب وثقافة النخب)، وهي الثنائية التي ترقى - في تأثيرها - إلى مستوى الازدواجية التقاطعية القابلة لتوليد كل أنواع الانقسام والقطيعة.

أحد تجليات هذه الثنائية يتمثل في اختلاف طبائعهما (ربما لا تكفي دلالة "الاختلاف" لوصف علاقتهما على نحو دقيق دائمًا، قد نحتاج إلى أن نستبدل بها دلالة "التناقض" في سياقات كثيرة). الثقافة العالمية تتسم بطابعها المنهجي الدقيق وبطابعها المؤسسي، وبخصيصتها التدوينية. على حين يغلب على الثقافة الشعبية الطابع الشفهي، وبطابعها العفوي للتقائي والموروث الذي يجسد تجارب المجتمعات الشعبية - تاريخيًا - في مختلف أصعدة حياتها. لا تعني شفوية الثقافة الشعبية وتلقائيتها وقوعها في دائرة السطحية واللاعقلانية واللامنهجية، كما تدعي بعض

الأجهزة الثقافية السائدة؛ إنها في حقيقة الأمر تعبير عميق عن تمثيلات معقدة تنتجها الجماعة، تتوسل بواسطتها فهم الظواهر وإدراكها، ومحاولة التأثير عليها وتوجيهها، من منظورات أسطورية وخرافية وجمالية، ومعرفية - كما تنسم الثقافة الشعبية* أيضاً، سواء بواسطة وسائط شفهية أو بصرية أو كتابية بكونها لا تخضع للرقابة المؤسسية بينما تخضع الثقافة العالمية لرقابة المؤسسة، بل لرقابة الأنا/ الوعي، بينما تقلت الثقافة الشعبية من أية رقابة، بما فيها الرقابة التي يفرضها الأنا / الوعي على اللاشعور/ اللاوعي، على نحو ما يكشف التحليل النفسي الذي يرى "النكت" مجالاً يتحرر فيه اللاوعي من رقابة الوعي، وكثيراً ما نعثر - بجانب النكت - على حكايات وأغانٍ تخترق المحظور في القيم السائدة، سواء على الصعيد الديني أو الجنسي أو السياسي. لقد كانت المحرمات والنواهي حاضرتين في كل العلاقات: الأسرية، والاجتماعية، والسياسية، وعلاقات العمل، والعلاقة بالكون وبالطبيعة. ومن ثم، أنتجت الثقافة الشعبية كما نوعاً من المنتج الثقافي: قصة ومثلاً ونكتة وسيرة... إلخ، للتعبير عن موقف الجماعات من العالم والحياة، إدراكاً أو تفسيراً أو تبريراً أو سخرية، حسب الموقف والسياق وطبيعة كل نوع ووظيفته، مما يجعل من الأنواع الفولكلورية أنواعاً حتمية، لإحداث التوازن والمقاومة، في واقع تاريخي يقع داخل دائرة التسلط، والاختلال الاجتماعي.

تغذي هذه القطيعة بين الثقافة العالمية والثقافة الشعبية قطيعة نظيرة في ميدان التواصل الفكري بين المثقف والجمهور، وينجم عنها تهميش ثقافي متزايد للجمهور من جهة، وانعزال متعاضم للمثقفين من جهة موازية.

ليس ثمة امتياز للثقافة المكتوبة (العالمية) على الثقافة الشعبية (الشفهية) في مضمار التعبير عن الذات، فكلاهما يشكل طريقة من طرائق هذا التعبير، اللهم إلا في ما بينهما من تفاوت في درجة النظام والتعقيد، حيث تبدو الثقافة المكتوبة أكثر تراكمًا. غير أن المحنة لا تكمن في هذا الجانب، نعني ليست في وجود فوارق في أنماط التعبير وفي درجات النظام فيه؛ بل تكمن في مستوى التمثل لدى كل منهما؛ ذلك لأن هناك قدرًا من التفاوت في وعي كل من الثقافة المكتوبة (العالمية) والثقافة الشفهية (الشعبية).

يتبدى ذلك - بوضوح أكبر - في مجال كتابة تاريخ كل منهما، حيث يبدو، حتى الآن، أن التاريخ الوحيد الذي حُفظ بعناية فائقة في معظم المجتمعات هو تاريخ الثقافة المكتوبة، فيما لم يحظ تاريخ الثقافة الشعبية (أو ما يعرف بالتاريخ الشفاهي) بكبير اهتمام يليق بمكانته في بناء المجتمع الثقافي (٩).

أشكال الثقافة الشعبية

تنقسم الثقافة الشعبية إلى قسمين : ثقافة مادية وثقافة لامادية أو معنوية فكل الأشياء الطبيعية التي يصنعها الإنسان تعتبر ثقافة مادية وتتمثل هذه الأشياء في طرق إعداد الطعام والمناسبات التي يقدم فيها ، وأشكال الزي وأنماط المساكن والأثاث والأدوات المستخدمة .. الخ وغيرها من مظاهر الحياة وكل ما يتصل بالإنتاج والتكنولوجيا والاختراعات التي تحدث مثل هذه الأشياء . أما الثقافة غير المادية فهي كل خواص الثقافة التي يكتسبها الإنسان ويتوارثها وتؤثر على كافة جوانب حياته كالمعايير

والقيم والمعرفة والمعتقدات والأمثال والأغاني وللقصص الشعبية وغيرها . وسوف نعرض لكل منها :-

١ - الثقافة المادية

تشمل الثقافة المادية مجموع رصيد التكنولوجيا والمصنوعات المادية لدى الجماعة البشرية والتي تتضمن العناصر المرتبطة بأنشطة توفير المعاش ، وكذلك العناصر التي أنتجها الإنسان لأغراض الزينة والفن والطقوس وترتبط دراسة الثقافة المادية من ناحية بعلم الآثار على أساس أن الشواهد المادية على وجود شعب معين غالبا ما تكون هي الشواهد الوحيدة المتاحة التي تشير إلى ثقافتهم وترتبط دراسة الثقافة المادية من ناحية أخرى بأنثروبولوجيا الفن والموسيقى والرقص والرمزية والشعائرية بالإضافة إلى أنثروبولوجيا الإنسان التكنولوجية .

لقد سبق و اشرنا إلى تعريف تايلور للثقافة (١٨٧١) وهو أن الثقافة (هي ذلك الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات وأى قدرات أخرى أو عادات يكتسبها الإنسان بصفته عضوا في المجتمع) .

وهذا التعريف يمثل القاعدة الأساسية التي قامت عليها جميع تعريفات الثقافة ، فيما بعد وهذه بعض التعريفات التي وردت منها تعريف بواز Boas وتشتمل الثقافة على كل ما هو العادات الاجتماعية في مجتمع ما وردود فعل الفرد في تأثره بعادات الجماعة التي يحيا فيها ونتاج الأنشطة البشرية كما تحدده هذه العادات .

ويقول وبر أن الثقافة تمثل مجموع ردود الفعل المركبة المكتسبة والمتناقلة والعادات والأفكار والقيم والسلوك الذي يؤدي إليه هذا إلى

جانب عدة تعريفات تدور كلها حول هذه المفاهيم وأخير هيرسكوفيتس Heroskovits أن الثقافة هي تلك الجانب من البيئة الذي هو من صنع الإنسان يستخدم مصطلح بيئة هنا بأوسع معانية بما فى ذلك البيئة الاجتماعية هذا ويعتبر مالمينوفسكى Malinowski أكثر من ساهموا فى هذه المجموعة من التعريفات وهو يعرف الثقافة (بأنها الميراث الاجتماعى الذى يشتمل على العناصر المادية الموروثة) والسلع والعمليات التكنولوجية والأفكار والعادات الفردية والقيم ويذهب ابعده من ذلك اذ يقدم تفسيراً لجوهرها ووظيفتها ،، فالثقافة تسبغ على الإنسان امتداداً إضافياً لجهازه العضوى وهى تؤكد أساساً من خلال إشباع الاحتياجات البيولوجية وهكذا تظهر الثقافة أول ما تظهر وبصفة رئيسية على أنها التنظيم الاجتماعى والأفكار والعادات والمعتقدات والقيم وجميعها تتيح للإنسان إشباع حاجاته البيولوجية من خلال التعاون وفى داخل بيئة أعيد تنظيمها وتكيفها) .

من هذا يتضح أن المفهوم العام للثقافة إنما يحمل فى ذاته معنى التكيف ، كما تكشف فكرة الثقافة عن بعض الدلالات التى تشير تدخل الإنسان فى تعديل الطبيعة أو تحويلها بإضافة عناصر بشرية على الوجود الطبيعى وإدخال أشياء اجتماعية لم تكن موجودة فى الطبيعة فكل إضافة إنسانية على الوجود الفيزيقي أو العالم الطبيعى " هى ثقافة هذا يستخدم بعض العلماء كلمة ثقافة بنفس معنى كلمة حضارة ولكن البعض الآخر يقتصرون كلمة ثقافة على الأمور المعنوية فى المجتمع كالآراء والمعتقدات والمعارف والنظريات وما يستحدث من مظاهر الفن ويطلقون لفظ حضارة على كل ما يتعلق بالناحية المادية فى المجتمع

وهي التي تتمثل في للمخترعات والابتكار واستظيمات التي يلجأ إليها الإنسان لدعم كيانه الاجتماعي وتحقيق أهدافه في سهولة ويسر .

ولكن هذه التفرقة لا تقوم على أساس معقول فهناك تشابك بين المظاهر المادية والمعنوية للثقافة فالمخترعات كالراديو والتلفزيون مثلا كانت قبل خروجها إلى ميدان التطبيق العملي أفكار ونظريات .

وقد يكون من الأصح أن تستخدم كلمة حضارة في التعبير عن مستويات من الثقافة أكثر تقدما ، فالحضارة هي ثقافة معقدة وهي درجة من ثقافة متقدمة نوعا ما فهي من ناحية ارقى إشكال الثقافة ومن ناحية أخرى الشكل الخارجي " المادى للثقافة " ومع ذلك فإن جمهور المتخصصين في الدراسات الأنثروبولوجية لا يفرقون بين التعبيرين تقريبا كبيرا بل يستخدمون الاصطلاحين مترادفين لنفس الحقيقة وذلك وفقا لتعريف تايلور السابق . هذا ومهما اختلف التعريفات فإنها تتفق كلها في النهاية مع تعريف تايلور وهذا التعريف يؤلف أهم خصائص الثقافة ومقوماتها .

لقد تحدى الإنسان موطنه بحضارته ذات الأدوات التكنولوجية البسيطة والمصادر الاقتصادية المحددة ومن وجهة النظر هذه فقد قبل الإنسان التحدى ، هذا التحدى الذى يبدو واضحا قويا فى تأثيره على الإنسان وتشكيله لأسلوب حياته فرضه عليه الموقع الطبيعى ، وينطبق ذلك على من تكون بيئتهم قاسية ويعيشون فى الصحراء وفى مناطق مهجورة ، ولهذا وجب أن نركز بالضرورة على المكان ووسائل التكيف التى اتبعوها من أجل هذا التكيف .

٢- الثقافة اللامادية

نصت اتفاقية اليونسكو الصادرة في باريس في ١٧ تشرين الاول سنة ٢٠٠٣ حول (حماية التراث الثقافي غير المادي) على الاعتراف باهمية التراث الثقافي غير المادي (بوصفه بوتقة للتنوع الثقافي وعاملاً يضمن التنمية المستدامة) . وافرت الاتفاقية بان هذا التراث ينتقل من جيل إلى آخر بصورة مستمرة بين الجماعات بما يتفق مع بيئتها وتفاعلاتها مع الطبيعة وتاريخها منمياً لديها الاحساس بهويتها والشعور باستمراريتها في ضوء احترام الجماعات لبعضها واحترام توجهاتها.

وقد حددت الاتفاقية مواد التراث الثقافي غير المادي بالمجالات الآتية:

١-التقاليد واشكال التعبير الشفهي بما في ذلك اللغة واسطة للتعبير.

٢-فنون وتقاليد أداء العروض.

٣-الممارسات الاجتماعية والطقوس والاحتفالات.

٤-المعارف والممارسات المتعلقة بالكون والطبيعة.

٥-المهارات المرتبطة بالفنون الحرفية التقليدية.

ان هذه الوثيقة العالمية لحماية ثقافة الشعوب غير المادية تتطوي على التأكيد على اهمية هذا التراث وضرورة اهتمام الحكومات به واحترام تقاليد الجماعات الشعبية داخل حدود الدولة بما يعزز الوحدة الوطنية ويؤكد الهويات المحلية للجماعات في سياق تأكيد حرية الفرد والمجموعات داخل الوطن الواحد

والفلكلور مصطلح متعارف عليه في كل لغات العالم وتعني حكمة الشعب أو معارف الناس أو ما يعرف بالإبداع الشعبي الشفوي المتغلغل بين الجماهير الواسعة والعريضة فهو صدى الماضي البعيد وصوت الحاضر المدوي ويرتبط الفلكلور بحياة الشعب ارتباطاً وثيقاً بطقوسه وعاداته وتقاليده وعلى صفحته تتعكس خصائص مختلف المراحل التاريخية وقد

ظهر الفلكلور منذ القديم إنتاجا جماعيا وفي ذب يتجلى بأن الفلكلور هو ثروة الشعب كله لأن الحكاية والأغنية والأمثال الشعبية لا تعبر عن وجهة نظر فرد من الأفراد بل تعبر عن آراء الشعب قاطبة ووجهة نظره وقد ولدت هذه الثروة منذ أعقاب طويلة وما زالت تزدهر وهي تنتقل من جيل إلى جيل محتفظة بكل غناها وجمالها وسحرها وهنا تكمن أهمية الفلكلور الفكرية والتربوية في إلهام الشعب بالمثل العليا والتطلعات السامية مثل حب الوطن والتفاني في سبيل كرامته والوفاء له. لذلك فإن دراسة الفلكلور والتراث الشعبي لأي شعب كان تكشف عن صفات الشعب ووعيه لما حوله وإدراكه لذاته وتكشف عن وجهات نظر الشعب وآرائه الفنية والسلوكية ومثله العليا الاجتماعية والتراث الشعبي غني جدا بالأمثال والحكم وفيه قصص كثيرة عن التقاليد والملاحم الغنائية والبطولات .. الخ.

من المفيد نكره أن الملاحم والقصص الغنائية تكون عادة مجهولة المؤلف لذلك يصح اعتبارها أدب الجماعة وقد كان هذا التراث الشعبي بالنسبة لهؤلاء موردا غنيا وسدادا في الآراء وسلاسة وجمالا في اللغة وقوة في التعبير (١٠).

ويعتبر التراث الشفاهي «غير الملموس» والذي لا يقل أهمية عن التراث المادي المعروف للجميع ولذلك شمل الدور الرئيسي للمتأاحف حاليا حماية ورعاية وعرض وشرح كل من التراث المادي واللامادي «الشفاهي» وقد تبنت منظمة اليونسكو في عام ٢٠٠١ التعريف التالي للتراث الشفاهي.

انه «هو اجمالي ما تعلمته الشعوب واستقر في ذاكرتها من معرفة ومهارات وابداعات قاموا بتطويرها عبر القرون والعصور. لتشمل جميع

للمناحي الحياتية والأنشطة الضرورية لبقاء واستمرار الحياة في هذه المجتمعات، والتواصل مع الأجيال السابقة، مما يؤكد الهوية الثقافية ويحافظ على التنوع الثقافي والإبداع الإنساني ويمكن التعرف على ثلاث مجموعات من التراث الثقافي الشفاهي،

المجموعة الأولى: وتشمل التعبيرات الشفاهية وطرق الحياة والعادات والتقاليد التي يتميز بها مجتمع معين، مثل الاحتفالات والطقوس الدينية والتراث والفنون الشعبية،

المجموعة الثانية: وتتدرج تحتها طرق التعبير الفردي أو الجماعي، مثل اللغة والذاكرة التراثية والعادات والتقاليد الكلامية، كالأغاني والموسيقى التقليدية الشعبية غير المدونة، الخ،

المجموعة الثالثة: وتحتوي على المعاني الرمزية والتشبيهات والأنفاظ الوصفية لمكونات التراث المادي حيث يشمل البعدين: الفيزيائي «الشكل والحجم» والمعنوي التاريخي بما في ذلك التفسيرات الواردة من الآخرين، وتعتبر متاحف وسيلة هامة لعرض وشرح وتفسير التراث الشفاهي، ويحاول كل متحف ابتداء نوع من الثقافة الذاتية يتميز بها عن غيره رغم محدودية التأثيرات على الزوار، نظراً للتباين في الثقافات والخلفيات الثقافية والعلمية والموروثة بين الأفراد والأقطار،

غير أن القاسم المشترك بين المجموعات الثلاث المكونة للتراث الشفاهي هو أن التعبيرات تتغير مع الزمن، فاللغة على سبيل المثال تتطور وتتغير لتواكب تطور الحياة ومفهومها .

ونظراً لأن كل عنصر من عناصر التراث الثقافي والطبيعي فريد من نوعه، وأن اختفاء أي منها هو خسارة لا تعوض وإفقار لهذا التراث لا مرد له.. ونظراً لأن كل بلد توجد بأراضيه عناصر من التراث الثقافي

والطبيعي ملزم بصون هذا الجزء من تراث الإنسانية وبضمان انتقاله إلى الأجيال القادمة. ونظراً لأن دراسة التراث الثقافي والطبيعي ومعرفته وحمايته بمختلف البلاد تفضي إلى التفاهم المتبادل بين الشعوب. ونظراً لأن التراث الثقافي والطبيعي يشكل كلاً متناسقاً لا انفصام لعناصره. فإن انتهاج سياسة لحماية التراث الثقافي والطبيعي تدرس وتوضع بشكل جماعي من شأنه إيجاد تفاعل مستمر بين الدول الأعضاء في اليونسكو وإحداث تأثير حاسم على النشاطات التي تضطلع بها في هذا المجال

- ولقد ظل الأدب الشعبي يمثل جزءاً هاماً من الثقافة والتراث الإنساني عند شعوب العالم أجمع، لما يمثله من حفظ للثقافة الوطنية، وصون هويتها من أشكال الغزو الثقافي الذي تتعرض له في إطار التطور الحضاري المفروض. ولأهمية هذا الجزء من تراث الإنسانية فقد عنت شعوب العالم به عناية فائقة، وراحت تجمع وتدون وتحفظه من النسيان والذوبان في ثقافات دخيلة، باعتباره المدمك الأساس في تراثها وهويتها. فافتتحت أقساماً خاصة بتوثيق ودراسة الأدب الشعبي في الجامعات العالمية وبعض الجامعات العربية (المصرية مثلاً) لدراسة وجمع وتنقيح كل ما يتعلق بهذا الأدب. ويندرج تحت تسمية الأدب الشعبي كل من المعتقدات والعادات والأعراف والأحكام والأمثال والقصص الشعبية والفولكلور والأساطير ومشهديات الأعياد والمناسبات واللباس والطعام (١١)

الأدب الشعبي هو ذلك الفن القولي الذي تبذعه الجماعة الشعبية، والذي يمثل في التقسيم العلمي الدقيق (نوعاً) من خمسة (أنواع) من الفنون الشعبية، الذي هو بدوره واحد من خمسة عناصر تضمها الثقافة الشعبية.

هذا الاضطراب في تقسيم عناصر الثقافة الشعبية قاد إلى أن تتضمن الثقافة المادية إلى الفنون (أى اللوحة والتمثال إلى جوار قرمة الجزار وزنبيل السباخ وقبقاب الحمام ومزود البقر، إلى جانب الموسيقى والرقص وغير ذلك من تجليات الفن!!). وقاد كذلك إلى أن يخرج الأدب الشعبي من كونه فنا (وهو حتما ليس شيئا آخر سوى أنه فن) ويضم إلى فنون المحاكاة (أى توضع السيرة والغز والحكاية والمثل والشعر كله إلى جوار أعمال الحواة) وهى نتائج حتمية لا يقبلها عقل . وتنتج عن هذه النتائج نتائج أخطر - بل نراها تعمل كمقدمات - وهى استبعاد النظر إلى الأدب الشعبي بوصفه نصوصا جمالية، إذ أننا - يقولون بثقة مطلقة ويقين ثابت - إنما نبحث عن الإنسان فى هذه الثقافة، وكأن البحث فى جماليات الفن من شأنه أن يغيب الإنسان (١٢)

وأهمية دراسة الأدب الشعبي يرجع لسببين أمران الأول أن هذا الأدب يشكل الدريئة الأولى ضد جميع أشكال الغزو الثقافى الذى تقوم به الدول العظمى؛ محاولة منها لطمس هوية الشعوب، وخلق النمط الأوحى فى ظل مايسمى "العولمة".

الثانى أن هذا الأدب لم يلقي الاهتمام الجدير به كموروث ثقافى ترتكز عليه الخصوصية الثقافية للمجتمع والهوية الوطنية .

إن قيمة الأدب الشعبى تتجلى فى كونه يشكل صورة حية للتطورات الاجتماعية والاقتصادية، التى يعيشها المجتمع، ودراسة هذا الأدب ترصد التطورات أو الخلل فى هذا المجتمع.

لذا هناك ضرورة ملحة إلى فتح أقسام خاصة بالأدب الشعبى بكافة فروعها فى الجامعات وكلليات الآداب والعلوم الإنسانية من أجل المحافظة

على هويتنا القوطية

مرة ثانية.. ماذا تعنى خمسون عاما فى عمر الأدب الشعبى.. ومرة ثانية إذا كان المقصود هو الأدب ذاته. إنها فى حقيقة الأمر لا تعنى شيئا، ليس لأن الباحثين لم يبنلوا فى قياس حالة أو طبيعة الأدب الشعبى وما يجرى عليه من تطور عبر القرون، - وهم حقا لم يبنلوا - جهدا يذكر فى هذا المضمار، وإنما لأن طبيعة الأدب الشعبى - والثقافة الشعبية عموما - لا تستجيب لمثل هذه التقسيمات التعسفية التي قسمت الأدب الرسمى (النظامى) عصوراً متعاقبة.

وقد استمر علماء الفلكلور هم الآخرون فى الجمع بين البحث الأنثروبولوجي والبحث الأدبي. فالفلكلور شكّل دائما جزءا من الحقل الأدبي من خلال صلته بفقّه اللغة وتناوله بالدرس مشاركة أغلبية أميى مجموع سكان بلد ما وقيمها التحتية فى الأعمال الأدبية الرسمية.

وقد استغل مؤرخو الأدب ونقاده بكيفية واسعة تلك «الثقافة الجماعية» التي دونها الفلكلوريون والأنثروبولوجيون خلال الحقبة المتسمة بتوجهها التاريخي . ويولي الأنثروبولوجيون الذين يدرسون الأدب ومؤلفوا الأعمال الخيالية أهمية كبرى لتلك الثقافة لأنها تمثل التقليد الجماعي الذي لا يتأتى تقويم تفرد مختلف المؤلفين إلا بمقارنة إنتاجهم به.

وإذا كان الفلكلور قد أصيب بنوع من الاضمحلال بسبب التقدم الذي عرفته باقي العلوم الاجتماعية فذلك يرجع إلى كونه كان يبدو بمثابة مجرد تعبير عن فضول متحمس لجمع فئات اللغة والعادات الشعبية صادر عن أفراد متقفين ينتمون إلى طبقات أرقى من طبقة مُخبريهم. ولهذا السبب، كثيرا ما كان المتقنون المنحدرون من الشعب - ومعهم آخرون - يرون أن الأنثروبولوجيا تختزل الأدب إلى «فولكلور» . وقد

كان هؤلاء يتشككون في التساهل الذي يحضون به خلال دراساتهم الجامعية من قبل المهتمين بالفلكلور. وبصدد هذا الاختزال يقول شنوا أشيبي (Chinua Achebé) مثلاً:

«كثيراً ما يعتقد أن الأدب التقليدي النثري يتمثل في الحكايات الشعبية والملاحم والأمثال والأحاجي... إلا أنني سأمضي إلى حد القول إن تلك الأشكال لا تمثل سوى الجانب الأقل أهمية في ذلك الأدب. فإذا أخذنا مجتمع الإغبو، وهو المجتمع الذي أعرفه جيداً، اتضح أن أجمل نماذج النثرية لا توجد في الأشكال السابقة وإنما في الفن الخطابي، بل وحتى في المحادثة. أما الأحاجي والألغاز والأمثال... فهي محفوظة في قوالب صارمة ولا يمكنها أن تتنوع بشكل إرادي. أما المحلّة... والحكاية... فهما أكثر مرونة، غير أنهما تظلان أسيرتي بناء معين... وعلى العكس من ذلك، يفرض فن الخطابة والمحادثة الجادة التوفر على موهبة فردية وأصيلة. وفي أشكالهما الأكثر جمالاً يجب وضعهما في مقام عال جداً .

غير أن هذه الاعتراضات فقدت قوتها تدريجياً خلال العشرين سنة الأخيرة. ويبين مصنف مثل «الدراسة الفلكلورية» (The study of Folklore) لآلان دوندس (Alain Dundes) أن متخصصي اللغة والأدب الشفهيين والمكتوبين ومتخصصي الأنثروبولوجيا والفلكلور وعلم النفس قد بدأوا يعثرون ثانياً في موضوعات أبحاثهم على جوانب صالحة لإنجاز بحث مشترك حول طبيعة المخيلة وتاريخها، وهو بحث يرقى إلى مستوى كبير من الدقة بالمقارنة مع سابقه. ومن هنا فإن النظرية الحديثة في الأنثروبولوجيا نفسها تدين بالكثير للأعمال التي أنجزها النقد الأوروبي حول الرمزية والمجاز والتحليل النفسي ودراسات أخرى من هذا القبيل.

واليوم يقاسم أيضا عددٌ كبير من الأنثروبولوجيين نقاد الأدب والفلكلوريين واللسانيين والفلاسفة العالم البنيوي، هذا العالم الذي يتميز به الحاضر كما كان «المنهج المقارن» ميزة للماضي. وتكتسي البنيوية أهمية كبرى بالنسبة للأعمال الأدبية لأنها تبحث عن إطار يحتوي مبدئيا على سائر التعبيرات الجادة الصادرة عن المخيلة والفكر. وإذا كان الأنثروبولوجيون الذين يدرسون الأدب يتوقفون بالضرورة مليا عند اختلافات الأسلوب والوظيفة في الحكايات تثير في مستوى جد عميق مشاكل مشتركة.

ويضع التداخل الملاحظ بين الأنثروبولوجيا من جهة، والفلكلور والدراسات الأدبية من جهة أخرى، يضع المساهمات السوفياتية (سابقا) في المقام الأول. فهي في الواقع متميزة بجدية تصنيفها وتطور تقنيات تحليلها بما فيها المنهج البنيوي. ويعتبر المصنف الذي يجري إعداده - في معهد غوركي للأدب العالمي التابع للأكاديمية السوفياتية للعلوم - في عشرة مجلدات حول الأدب العالمي، يعتبر بدون منازع المشروع الأكثر طموحا الذي يمكن العثور عليه في هذا المجال. فهو يركز على سوابق منهجية هامة من بينها ما يسمى بعلم الأدب التصنيفي المقارن (la science comparative-typologique de la littérature). والعنصر البنيوي في الدراسات السوفياتية متميز بالخصوص في الأبحاث المتعلقة بالأساطير الملحمية والحكايات الخرافية. لقد كانت الدراسة الأنثروبولوجية للأدب - وعمليا لا زالت - تتكبد دائما على الأعمال الشفهية أكثر من الأعمال المكتوبة. ولكن الانتقال الذي تشهده اليوم شعوب عديدة، من طور التواصل الشفهي إلى طور التواصل المكتوب، ينبغي أن يشكل مناسبة للأنثروبولوجيين أكثر من غيرهم لتحديد الآثار الجمالية

والاجتماعية والتاريخية والنفسية المترتبة عن هذا التحول. فالفرصة متاحة لهم بكيفية ملحوظة كي يسجلوا بالتفصيل وفي عين المكان الترتبات الاجتماعية لدخول عالم الكتابة. وانطلاقا من ذلك سيتمكنون من دراسة - بمصطلحات إنسانية وواضحة - ماذا يتم عندما يملك المؤلف إمكانية أن يكتب وينشر لجمهور من القراء الفريدين بدلا من أن يغني أو يحكي أمام جماعة حاضرة . لكن أعمال لأنثروبولوجيين ليست في حاجة إلى الاتكال على الأدب الشفهي للشعوب ذات الثقافة المختلفة عن ثقافتهم. فالأهمية التي يولونها للأدب، شأنها شأن تلك التي يولونها للمجتمع، هي مسألة تجربة اجتماعية كلية. وإذا كانوا يمتلكون الكفاءة الأدبية واللغوية الضرورية فلا شيء يمنعهم من القدرة على إعادة خلق هذا السياق حينما يتعلق الأمر بأداب المجتمعات الصغيرة التي لا تعرف الكتابة (١٣).

المراجع

- ١- -شارلوت سميث ؛ موسوعة علم الإنسان ؛ (ترجمة مجموعة من أساتذة علم الاجتماع بإشراف محمد الجوهري) ؛ المجلس الأعلى للثقافة ؛ القاهرة ؛ ١٩٩٨ ؛ ص ٣٠٩-٣١٠
- ٢ -سعاد شعبان؛ الأنثروبولوجيا الثقافية لأفريقيا ؛ معهد البحوث والدراسات الأفريقية ؛ جامعة القاهرة ؛ القاهرة ؛ ٢٠٠٤ .
- ٣- نصر عارف ، مفهوم الثقافة ؛ جامعة جورج تاون ؛ عرض سعيد إبراهيم عبده الواحد .
www.khayma.com/almoudaress/takafah.htm
- ٤-عبد السلام السعيد ؛ جذابة التاريخ والحضارة
www.fikrwanakd.aljabriabed.net
- ٥-قباري محمد اسماعيل ؛ أسس علم الإنسان؛ ددار المعرفة الجامعية ؛ ١٩٨٥ ؛ الإسكندرية .
- ٦-www.fikrwanakd.aljabriabed.net/saidi.htm
- ٧-المرجع السابق
- ٨- www.masoudshoman.jeeran.com/girl.doc
- ٩- محمد حسن عبد الحافظ ؛ الثقافة الشعبية والمجتمع المدني؛
www.ahwazstudies.org/main/index.php?option=com
- ١٠- سوار شيخ بكر ؛ الفولكلور والتراث الشعبي الكوردي
www.al-watan.com/data/٢٠٠٤
- ١١- صلاح الراوى؛ الثقافة الشعبية وأوهام الصفوة ؛ مركز الحضارة العربية، ٢٠٠٢ .
- ١٢-المرجع السابق
- ١٣-محمد أسليم www.masoudshoman.jeeran.com/girl.doc

الفصل الثالث

طرق البحث المستخدمة في دراسة التراث الشعبي

مقدمة

تمثل الثقافة الشعبية عدة أوجه وأن وجهات نظر أفراد المجتمع الواحد تختلف حول أسلوب حياتهم ولذلك لا يمكن اعتماد على مصدر واحد لجمع المعلومات ولا ينصح بذلك ، إن استخدام أكبر عدد ممكن من مصادر المعلومات للإدلاء بملاحظاتهم يعتبر هاما وضروريا للتأكد من المعلومات سواء بالنسبة لإلغاء بعضها أو تحديدها أو تكييفها . وقد يكون الصدق أو الدقة ناتجة عن الحذر أو النسيان أو حتى الخوف وتهتم الأنثوجرافيا (الدراسة الوصفية التحليلية) بدراسة ثقافات الشعوب الحية من خلال الملاحظة المباشرة وغير المباشرة للسلوك ويتطلب اختيار الشعوب للدراسة والإعداد لدراستها تمهيدا وتخطيطا على جانب كبير من الدقة ولقد كان هدف الأنثوجرافيا في عصورها الأولى استكشافيا وصفيا أما اليوم فقد اتضح لنا مدى التنوع الثقافي وتتطلب الأنثوجرافيا استخدام أساليب متنوعة في الملاحظة والتسجيل فالأنثروبولوجي على خلاف أغلب المتخصصين في العلوم الاجتماعية يقوم بجمع وتحليل مادته ويتم جانب من هذا التحليل في الميدان ومع ذلك فإن الجانب الأكبر منه يجب أن يتم بعد العودة من الميدان .

والوصول إلى المشاكل الأساسية الخاصة بطبيعة الثقافة والسلوك الاجتماعي البشر يكون عن طريق دراسة الشعوب ميدانية ، ونظرا لأن عالم الأنثروبولوجيا يدرس مجالا واسعا من أفعال وسلوك الناس فإن ذلك لا يعنى على أى حال أن علم الأنثروبولوجيا الثقافية يمكن تعريفه وتحديدته بالعلم الذى يستطيع أن يدرس سلوك البشر الميدانى أو سلوك الناس غير المتعلمين وعلى دارس الثقافة أن يراقب ويصف ويحلل تقاليد وعادات الشعوب التى يقوم بدراستها ، وهذه مهمة ليست سهلة وتتطلب

تدريباً خالصاً لأنه كما رأينا أن هذا الفرع المتخصص من هذا العلم يتطلب الإقامة الكاملة لوضع الحكم للصادق على المجتمع ومشاكله . وعلى العموم فإن نجاح الدارس في عملة يعتمد إلى حد كبير على حساسيته للمواقف الإنسانية التي يقوم بدراستها أكثر من اعتماده على مهارته . ولابد أن يتضمن أى بحث تقريراً عن نتائج هذا البحث كما أوضح ذلك مالىنوفسكى عام ١٩٢٢ فى دراسته التى قام بها وذلك من خلال ما أسماه (الملاحظ المشارك) الذى يعنى أنه يجب على عالم الأنثروبولوجيا أساساً أن يعيش بين المواطنين الذين يجرى عليهم الدراسة .

ونظرة مثل هذه الشعوب إلى الدارس تختلف من منطقة لأخرى كما أوضح ايفانز ريتشارد أنه عندما قام بدراسة النوير فإنهم اصرروا على أن يعاملوه كفرد منهم أما قام بدراسة قبائل الأزاندى فإنهم كانوا ينظرون إليه كغريب ويعاملونه كغريب .

وقد أوضح أنه يجب على الباحث أن يحترم تقاليد وعادات الشعب الذى يدرسه والمكان الذى خصص له لأن كل ذلك سيساعده على اكتساب ثقتهم .

وتعتمد طريقة الحصول على المعلومات على نوع الدراسة التى تجرى ونوع المجتمعات التى تجرى عليها هذه الدراسة وأسلوب حياة هذه المجتمعات ويثار دائماً سؤال عند مناقشة تحديد العمل الميدانى وهذا السؤال يختص بمدى استخدامه اللغة المحلية (لغة المواطنين) . وبفضل ويستحسن أن يعرف الدارس لغة المواطنين ، وإذا لم يكن يعرفها فلا بد أن يتأكد تماماً من سيطرته على اللغة التى سيجرى بها

بحثه أو لا سوف يجد نفسه طلقاً على السطح لا يعلم ماذا يبلغ له ولا يتفهم ما يسمعه .

ومن الممكن الاستعانة بمترجم ولكن هذا الأسلوب يمثل مشاكل كثيرة منها أنه يجب أن يكون متحمساً للموضوع ، ليس فقط متفهماً له ، والطريقة المثلى هي استخدام قواعد اللغة المتوفرة ، فإن اللهجة اللغوية المنطوقة تتوفر إذا توافرت لغة الجماعة ، ومعرفة الباحث اللغة الوطنية قد تمكنه من إجراء للمراجعة على مدى كفاءة المترجم كما أن توجيه السؤال باللغة الوطنية قد يوضح بعض النقاط أكثر من توجيه نفس السؤال بلغة أخرى . من الملاحظات التي أثارت انتباهي أن المناقشة المباشرة في هذا الموضوع ليست مجدية غالباً، فالقرويون لا يستقبلون الأسئلة المباشرة على نحو جيد، ولا يتحمسون كثيراً للمناقشة التي تقوم على أسلوب الاستبيان المقنن، والأسئلة للمنظمة دون مبرر مقنع، وغالباً ما يتوجسون من الممارس الميداني الذي يلتزم بهذه المنهجية، إن حيوية النقاش تتوقف على وجود سياق طبيعي، وأتصور أن جمع المأثورات الأدبية الشفاهية يمثل وسيطاً ذهبياً بين الباحث والرواة والجمهور المحلي، ومسوغاً طبيعياً لمناقشة مفتوحة تتيح حرية تداعي الأفكار، وسرد الخبرات والمعارف والمواقف لدى الفئات والشرائح الاجتماعية المتنوعة في المجتمع الريفي. ولذلك، لا أنصح باستخدام أساليب الاستبيان، وإلقاء الأسئلة المنظمة على الرواة، أو على أفراد ومجموعات تنتمي إلى المجتمع المحلي في القرية، فهذه الأساليب لا تلائم السياق الاجتماعي والثقافي، والطبيعة السيكلوجية والذهنية لأفراد المجتمعات المحلية القروية. في الوقت نفسه، يمكن الاعتماد على الدراسات الميدانية السابقة، وعلى أدلة العمل الميداني التي تحتوي على مئات الأسئلة

والتفاصيل، باعتبارها منظومة من التوجيهات الإرشادية للباحثين والجامعين، أي باعتبارها مادة تدريبية تكسبهم المهارات المعرفية اللازمة في العمل الميداني .

قبل أن نغادر هذه النقطة، ثمة مشكلة تتعلق بعمل الباحثين والجامعين في الميدان، حيث يجد الممارس الميداني نفسه في داخل شبكة العلاقات المعقدة في المجتمع المحلي، ومن ثم، سيكون محطاً لمجموعة من الالتزامات والتوقعات التي سيكون من الصعب معالجتها، أو التعامل معها، خاصة إذا كانت غير ملائمة لطبيعة دوره، أو إمكاناته الذاتية، مما قد يتسبب في فوضى، واستجابات غير مناسبة، ومواقف صعبة، من شأنها أن تعوق سير العمل كما ينبغي، أو كما هو مخطط له.

استناداً إلى الخبرة الميدانية أيضاً، يتعين على الممارس الميداني أن يتمتع - قبل كل شيء - بقدر كاف من الصفات والمهارات الطبيعية والمكتسبة، على السواء، مثل القبول، وحسن التصرف، والصدق، وسرعة البديهة، والصبر، والتحمل، والإقناع، وهي خصائص يجب أن يتسم بها أي ميداني، خاصة في مجال جمع المأثورات الشعبية. ولكي يتعامل الميدانيون مع هذه الشبكة من العلاقات، التي لا مناص من الانخراط فيها، لابد أن تكون لديهم معلومات أساسية عن الميدان المستهدف، قبل أن يستهلوا عملهم، ثم عليهم أن يحددوا نماذج السلوك الملائمة لهم، وللآخرين. وأن يكونوا ملمين بالبدايل، والاختيارات المتاحة، وبالوسائل والأساليب، المناسبة للتعامل مع الرواة، وأفراد المجتمع، وأن يهتدوا إلى أدلة بشرية، تنتمي إلى القرية نفسها، وتتمتع بالمعرفة المحلية، والحكمة، واحترام الأهالي^(١).

١- عبد السلام السعيد - www.annabaa.org/nbanews/

تسجيل عناصر التراث الشعبي Folklore

إن أهمية تسجيل عناصر التراث الشعبي وتحليلها ومحاولة الوصول إلى دلالتها الرمزية والوظيفية التي تؤديها في الحياة الاجتماعية والثقافية للمجتمع كأحد طرق البحث الأنثروبولوجية ترجع إلى المسؤولية العلمية تجاه تلك العناصر قبل تعرضها للتغير والاندثار نتيجة التنمية المتواصلة ومشروعات التوطين للبدو ، واتساع مجالات الاتصالات وتزايد الاتجاه نحو التعليم ، وخشية أن يفوت الأوان ويصعب فيما بعد متابعة تلك العناصر ودراستها في مجتمعاتنا المحلية لما لها من خصوصيتها المتميزة بالثقافة التقليدية ، وانعكاس البيئة المميزة لها على تلك العناصر .

ومن أهم عناصر التراث الشعبي الأمثال والمأثورات والأغاني الشعبية في المناسبات الاجتماعية المختلفة والقصص الشعبية بالإضافة إلى الممارسات الشعبية المرتبطة بالمعتقدات والعادات والتقاليد الشعبية بالإضافة إلى عناصر الثقافة المادية مثل الأدوات والمعدات المستخدمة في مختلف نواحي الحياة وكذلك نمط المسكن والملابس في المناسبات الاجتماعية المختلفة .

ويرى Henery Glassie أن الشرط في الأشياء غير المادية حتى تعتبر فولكلورية "تراث شعبي" هو أن تكون متوارثة وأن تعبر عن وجدان الناس ، وأن تكون مجهولة المؤلف أو المنشأ ، أما الأشياء المادية فإن ما هو فولكلوري منها - بالإضافة إلى الأفكار والعواطف والسلوك مما يدخل في صنعها وتزيينها واستعمالها - هو شكلها وهو الأهم لأنه

دوما وثباتا وأقل مقومات المادة الفولكلورية تغيرا ثم طريقة صنعها التقليدية ، وطرق استعمالها المتوارثة . (١)

شغل الفولكلوريون والأنثروبولوجيون أنفسهم ، وما زالوا مشغولين إلى الآن بمحاولة إيجاد تحديد واضح للمادة الفولكلورية ، ومحاولة وضع خط فاصل بين المواد التي تعتمد على الكلمة للمنطوقة والمواد التي تعتمد على الحركة والإيقاع وغيرهما . وبينما يميل الفولكلوريون - كما لاحظنا من قبل إلى اعتبار الفولكلور مصطلحا شاملا جامعاً لكل المواد الفنية والمعتقدات الشعبية ، يميل الأنثروبولوجيون إلى أن يقصروا مفهوم الفولكلور على المواد التي تعتمد على الكلمة ، وعلى ذلك فقد ظهرت عدة مصطلحات لتمييز هذه المواد لعل أقدمها جميعاً " الأدب الشعبي " ثم ظهرت مصطلحات " الأدب الشفاهي " و " الفن القولي " و " الأدب غير المدون " و " الأدب الشائع " . ويعد الفولكلوريون الأدب الشعبي جزءاً من الفولكلور بمعناه المتسع ، ولكن الأنثروبولوجيون يضعون المصطلحات السابقة كبديل للفولكلور ، ويعتبرون أن مهمة الفولكلوري هي دراسة الأدب الشفاهي الخاص بالجماعات الإنسانية ، دون بقية المواد التي تبدها تلك الجماعات .

والحقيقة أن اصطلاح " الأدب الشفاهي " في الثقافة الغربية ، قد يبدو متناقصاً ، ذلك لأن الأدب ، سواء كان شعراً أم نثراً ، يرتبط في الأذهان بالكتابة عادة ، ولكن الحقيقة كما أثبتها الأنثروبولوجيون أنه يوجد فعلاً بين الشعوب البدائية غير المتعلمة أشكال عديدة للفنون الشفاهية كالأساطير والحكايات والأغاني والأمثال وغيرها من الأشكال التي يمكن أن نجد مقبلاً لها في الأدب المدونة للمجتمعات المتحضرة .

(١) سيد عويس ، أمثال وتعبيرات شعبية ، مؤسسة أخبار اليوم ، العدد ٣١٦ ، ديسمبر ١٩٩٠ . ص ٢٤ .

لقد عرف العالم للحكايات الشعبية والأغاني الشعبية وما إلى ذلك قبل اختراع الكتابة بزمان بعيد ، وقد نتج عن تحيز بعض الدارسين في المجتمعات الأوروبية لمجتمعاتهم باعتبارهم أسمى المجتمعات وأكثرهم رقيًا في العالم أن نظروا إلى الأدب الشعبي على أنه أدب الشعوب المنحطة ، أو أدب الفئات الاجتماعية الدنيا في مجتمعاتها ، تلك الفئات التي لم تتل حظًا من التعليم المنظم ، وتمارس مهنا لا يمارسها عليّة القوم أو النبلاء . كما بعض الأنثروبولوجيين قد قسموا شعوب العالم بناء على ملمح ثقافي واحد هو معرفة الكتابة ، ومن ثم أطلقوا على الشعوب التي ليس لديها تراث مدن الشعوب البدائية أو غير المتعلمة .

على أية حال فإن ميدان دراستنا هو الأدب الشعبي وهو ما سوف تركز عليه وعلى ما يحيط به من ظواهر . فالأدب الشعبي - في الحقيقة - جزء من اصطلاح الفولكلور الأكثر شمولًا ، وهو يتضمن كل الأشكال المنطوقة وغير المنطوقة أيضا .

ويقصد بمصطلح الأدب الشعبي عادة ، الفولكلور الذي يعتمد على الكلمة فحسب ، وعلى ذلك ، فهو لا يتضمن الألعاب الجماعية أو الرقصات الشعبية ولكنه ينسحب على كثير من الأشكال التي تستخدم الكلمة المنطوقة ، كالأقوال المأثورة ، واللغات، والتوريات الشعبية ، جنبًا إلى جنب مع الأشكال التقليدية الأخرى كالحكايات والأمثال والألغاز ... الخ .

ولابد أن يضع الدارسين في اعتبارهم السمات الهامة التي تميز الأدب الشعبي قبل أن يفكروا في طرق الدراسة لعدة أسباب ، لعل

أهمها موضوع التأليف الذي يعد من المشكلات الرئيسية في الدراسة
(١).

ولقد عني الباحثون الأنثروبولوجيون عناية كبيرة بتسجيل عناصر التراث الشعبي ، ومنها " الشعر البدوي " في مجالاته العديدة التي تتمثل بوجه خاص في وصف الحرب والحكم والغزل ، وهم يعتمدون على تلك المادة في المعرفة بالتاريخ القبلي والحروب التي خاضتها القبيلة والقيم البدوية التي تستلهم في تقسيم العمل والتضامن القرابي والاختيار الزواجي ، وبجانب هذا كله تعتبر المادة الشعرية المسجلة مادة خصبة في المعرفة بخصائص اللهجة المحلية وتمايزها واتصالها باللغات واللهجات الأخرى بالمنطقة ، وما يعبر عنه هذا الاتصال أو التمايز اللغوي من علاقات ثقافية واجتماعية .

وتفيد العناية بوصف عناصر الثقافة المادية مثل أدوات الإنتاج و " بيت الشعر " ، أو الخيام والصناعة البدوية في المعرفة بتكنولوجيا القبيلة وتقسيم العمل بين أعضائها ، كما أن الدراسة الوصفية لبيت الشعر ومحتوياته تلقى كثيرا من الضوء على وضع المرأة وممتلكاتها ومجالات الاتصال والتحاشي بين الجنسين والأنماط الادخارية وقيمة الجيرة والفنون التشكيلية البدوية . (٢)

إن واقع العمل في جمع المأثورات الشعبية ينبئنا أن الرواة تختلف قدراتهم على الرواية وطاقاتهم على الحفظ والتذكر ، ومن ثم فإن النص يتعرض باستمرار للتغيير أثناء انتقاله في المجتمع . ولكن حجم هذا

(١) أحمد مرسى ، مقدمة في الفولكلور ، مرجع سابق ؛ ص ٨٧ ، ٨٨ .

(٢) محمد عبده محجوب ، موسوعة الفنون العرفي ، كلية الآداب ، جامعة الاسكندرية ، ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ .

التغيير وأهميته تختلف باختلاف العناصر التي يصيبها التغيير . فالتغيير في مكان الأحداث وزمانها أو في الشخصيات يعد تغييرا بسيطا غير ذي أهمية كبيرة ولكن التغيير في حبكة الأحداث وتسلسلها أو في وضع نهاية مختلفة يعد أمرا هاما جديرا بالانتباه ، وهو ما يحدث عادة أثناء انتقال الحكاية - مثلا - من راو إلى آخر ، وانتشارها في المجتمع الواحد ، أو من مجتمع إلى مجتمع مختلف ، إذ تؤثر بيئة الراوي وإطاره الثقافي وجنسه ... الخ في صياغته للحكاية التي يرويها .

وهكذا يبدو واضحا أن هناك عوامل عديدة تشترك في التأثير على النص المروي أثناء انتقاله بين المجتمعات والأفراد ، وقد يكون للظروف الشخصية للراوي تأثيرها الكبير أيضا على نوع الحكايات التي يرويها ، وطريقة عرضها وتركيزه على بعض المواقف والأحداث دون غيرها . ويوجه الباحث في تحليله الأدب الشعبي مشاكل لا حصر لها ، ذلك أن تحليله أيا كانت درجة دقته وعلميته ، لا يمكن أن يكتمل مطلقا بسبب طبيعة المادة التي يتعامل معها .

فمن الذي ينقل الفولكلور أو يريده أو يحكيه ... الخ ؟ لقد أصبح من المستقر في كثير من الأذهان كامر مسلم به أم الأميين هم الذين ينقلونه ويريدونه . وإذا كان الفولكلور - على هذا النحو - يتعارض مع الكتابة أو الكتب ، فإنه من الطبيعي - والأمر كذلك - أن نقدر أن هؤلاء لا يستطيعون القراءة ، سوف يكونون - بشكل رئيسي - المهتمين بالفولكلور ، والمحافظين عليه ، القادرين على تربيته وحكايته ولكن الجدير بالالتفات أن تربية الفولكلور موجود دائما بين الناس جميعا

، ويرتبط بمناسبات عديدة لا حصر لها ، ومكنا نحتاج إلى إعادة النظر في هذه الجزئية . (١)

وتتضمن دراسة الأدب الشعبي عمليات الجمع والتصنيف والتحليل ، ويحتل جمع المادة الشعبية مكان الصدارة بالنسبة للدارس منذ بدأ " ياكوب جريم " بجمع حكاياته الشهيرة في بداية القرن التاسع عشر ، وكان هذا أحد الحوافز الرئيسية للدارسين الأوروبيين على جمع أدبهم الشعبي ، بالإضافة إلى تأثير الاتجاه للرومانسي الذي مجد الإنسان العادي ورفع من شأنه ، وأثار الانتباه إلى ما أطلقوا عليه ((المتوحش النبيل)) مما أدى إلى زيادة الاهتمام بأشكال التعبير الفنية للفلاحين الذين كانوا يعيدون أدنى فئات المجتمع ثقافة ومن ثم أقرب الفئات إلى هذه الفكرة . ويمكننا في الحقيقة أن نذهب إلى أن الدافع الأساسي لجمع الأدب الشعبي آنذاك كان - إلى حد ما - الرغبة في العودة إلى الماضي ، ولكن هذا الدافع قد أخذ يتلاشى تماما . وأصبحت الفكرة القائلة بأن الأدب الشعبي إن هو إلا نتاج الماضي ومحصلته غير ذات قيمة ، على الرغم من أن هذا الاتجاه كان سائدا حتى للعقود الأولى من القرن العشرين . ولكن الدارسين الآن ، وخاصة الأنثروبولوجيين منهم ينظرون إلى الفولكلور عامة على أنه انعكاس للثقافة الحالية أكثر منه انعكاس للماضي ومن ثم يجمعون الفولكلور بهدف إيضاح جزئيات الثقافة الحالية ، ومسارها العام أكثر من مجرد محاولة إعادة بناء الماضي التاريخي .

(١) أحمد مرسى ، مقدمة في الفولكلور ، ص ٩٢ ، ٩٣ .

وقد أدت فكرة انتماء الأدب الشعبي إلى الماضي إلى أن ينظر إلى أشكال التعبير على أنها لبنات الماضي ، على اعتبار أن هذه الأشكال الأدبية بقايا تراث عظيم ، وثقافة جليلة تأثرا بالنظرة الرومانسية إلى الماضي ، ولكن لم يشغل واحد من الباحثين نفسه بتتبع أثر هذه الأشكال كعناصر فعالة في الثقافات التي عاشت في إطارها ، بل تحول الأمر إلى مجرد جمع عديد من النصوص وتصنيفها في مجموعة ضخمة ، فإذا ما أراد الباحث أن يعرف شيئا عن جنس الرواة أو عمرهم أو مهنتهم ... الخ أو أن يعرف شيئا عن ظروف الجمع أو زمنه لم يجد شيئا من ذلك .

على أية حال إننا ننظر إلى الأدب الشعبي الآن لا باعتباره جزءا من الماضي سحيق أو نتاج أناس غير مثقفين ، أو نتاج ثقافة غير جديرة بالاحترام ، ولا ننظر إليه باعتباره درجة أدنى من الأدب الخاص ، ولكننا ننظر إليه باعتباره إنتاجا فنيا جديرا بالدراسة أداء ، وإبداعا أيضا . (١)

أن الوفرة المتزايدة من عناصر الثقافة الشعبية وخاصة المعتقدات والخرافات الشعبية التي يتم جمعها ، وتنوع المادة قديمة وحديثة لا تشجع الباحث على المضي قدما في هذا المجال فحسب حتي منتهاه ، بل تحثه كذلك على التماس مناهج لم تطرق من قبل . ومن هذه المناهج مثلا التي بدأ استخدامها ، المنهج النيو ي ، وسوف يجد الباحثون الذين سيضطلعون بتلك المهمة أن التحليل الأدبي والفني للمعتقدات الشعبية ، إن لم تكن الخرافات منهج مثمر ، وفي هذا الميدان البكر لن يكتفي الباحث بأن يفهم آليات السحر التعاطفي حق الفهم . بل سيكون عليه في الوقت ذاته أن يقيم المصادر الداخلية التي تسعى للتعبير عن ذاتها في الرمزية وجوانب

^١ - مرجع سابق ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

الأشباع الجمالي أو حتي في الشعر . فالتفكير المتداعي يتخلل عملية الأبداع لدي ناقل ومشكل التقاليد الشفاهية في كل منعطف منها ، فإلى جانب دقة الملاحظة والدافع إلى ربط الأشياء ذات الصلة ببعضها علينا أن نولي الاعتبار إلى التلاعب للحر بالأخيلة والمخيلات ، وهو التلاعب الذي يعطي للأدب الشعبي سحره .

وعلى الباحث هنا وهو يدرس عملية تناقل الموروثات أن يتنبه إلى محاولات تحديث المادة القديمة ، ففي الماضي مثلا كان من المعتقد أن كنس الأرض تحت قدمي فتاة يصيبها بالجنون ، وقد استعوض كذلك عن التفسيرات القديمة لظاهرة البرق بتفسير حديث يمجّد تكنولوجيا القرن العشرين حيث يقال للأطفال أن الله يلتقط لكم صورا بالفلاش . وهذه الأمثلة المتفرقة ، وغيرها من الأمثلة التي تشكل جزءا من ذخيرة المعتقدات الشعبية في أيامنا ، تظهر كيف يتحول الإحساس بالخطر نحو القوي المجهولة أو الغيبية إلى إعادة صياغة لتلك المؤثرات في ثوب مرح فيمكنه أن يعيد توجيه مسارها ويتلاعب بألفاظها ، وغير ذلك من وسائل التعامل مع الخرافات والمعتقدات الشعبية ، التي تشكل جزءا من التراث الفكري للإنسان الحديث (١)

ولذا فإن دراسة عناصر الثقافة الشعبية على مستويات عديدة سواء الجمع الميداني للتراث الشعبي أو تصنيفها أو إجراء الدراسات المقارنة ، سوف يعمل على تحويل هذا المجال الذي أهمل لسنوات طويلة إلى مجال هام من مجالات الفولكلور ، ومما لا شك فيه فإن التغلب على الصعوبات

^١ - ويلاند د. هاند : المعتقدات والخرافات الشعبية ميدان هام في الدراسات الفولكلورية طال إهماله ، ترجمة أحمد صليحة ، مجلة الفنون الشعبية ، العدد ٤٢ ، يناير - مارس ١٩٩٤ ، القاهرة ، ص ٨٠

النظرية والمنهجية في مجال التراث الشعبي لا يتحقق دون أن تعاون الدراسات الميثولوجيا والدين المقارن والتاريخ الثقافي والأنثروبولوجيا .

علاقة التراث الشعبي بالأدب

وليس من شك في أن الحديث عن علاقة التراث الشعبي بالقصة والرواية حديث متعدد الجوانب، وقد جرت عادة الدارسين على بيان أثر العناصر البنائية القصصية والروائية والتراث الشعبي ، ولا سيما الأدب الشعبي في القصة والرواية من مثل الحدث والحبكة والشخصية والزمان والمكان وأساليب السرد والحوار وما يتصل باللغة بصورة عامة. وربما يلاحظ المتتبع للدراسات الأكاديمية التي تناولت أثر الأدب الشعبي خاصة والتراث الشعبي عامة في الأدب القصصي والروائي العربي، اقتصرها على العناصر السالفة دون وقوف عند المفهوم المتسع للمأثورات الشعبية وتجلي عناصرها المختلفة في النص الأدبي.

ولعل هذه الدراسات تنطلق في غايتها الرئيسية من التركيز على الجانب الفني باعتباره الغاية الرئيسية لكثير من مناهج النقد الأدبي، والغاية النهائية لبعض هذه المناهج، دون وقوف عند "الرسالة" التي ربما ينقلها النص بصورة مباشرة أو غير مباشرة للمتلقي، ولعل نضج النصوص الإبداعية بسبب التراكم والخبرة والحرفية وتواصل جهد المبدع نفسه في إنتاج نصوص متتابعة في الجنس الأدبي المعين (يمكن أن نعد نجيب محفوظ مثلاً لهذه العناصر جميعاً) ، هو الذي أدى إلى التقاط العناصر الفنية في التراث الشعبي ومحاولة تأمل دورها في بنية النص الأدبي أو في تشكيل العناصر البنائية المختلفة.

وإذا كنا لا نتجافى عن هذا الجانب بطبيعة الحال، ولا نغفل دور العنصر الفني في الموروث الشعبي في قراءة النصوص القصصية والروائية الإماراتية فإننا بطبيعة الحال سنقف عند مفهوم الموروث الشعبي بمعناه العام ونرى حضوره في العمل الأدبي، وسنختار أيضا مفهومًا فضفاضًا عاما لمعنى الفولكلور لا يقف عند حد الحكايات الشعبية والخرافية والأساطير والمعتقدات والطقوس الشعبية القديمة، وإنما سنقف عند عناصر الموروث المتصلة منذ القديم حتى الحديث كما رأينا في بعض التعريفات التي أوردها علماء الفولكلور، هذه العادات الموروثة المتصلة التي تتعلق بحياة الناس من مثل النجار والإسكافي والفلاح الذي يعلم الولد والصانع أو الحرفي الذي يرشد صبيه والأم التي تعلم ابنتها طهي الأطباق التقليدية أو الحياكة، أو الأولاد الذين يتعلمون الألعاب التقليدية ويمارسونها، أو الناس الذين يتذكرون حكايات مضت أو الجدات اللواتي يقصصن على مسامع الأحفاد قصصا مضت أو حكايات شعبية أو معتقدات أثرت في الوجدان الشعبي.

ولا بد من الوقوف، إذن، عند البيئة المحلية، وما كان يميزها، والتطورات التي تتبها عليها الناس في مقابل الصورة القديمة التي كانت تسم البيئة، ما الأشياء والوسائل التي نجمت، وما القيم التي تغيرت في مقابل القيم التي كانت سائدة في التراث الشفوي أو المدون الذي تختزنه ذاكرة الأجيال أو ترويه مدوناتهم

استخدام دراسة الحالة Case Study في دراسة الأدب

تعد دراسة الحالة أحد طرق البحث الاجتماعي تدور حول الدراسة التفصيلية لوحدة معينة قد تكون شخص معين أو جماعة اجتماعية كالأسرة أو مجتمع محلي أو مؤسسة كالمدرسة أو كلية معين أو أحد المصانع ، وتساعد دراسة الحالة الباحث علي الحصول علي كم هائل من المعلومات حول الشخص المراد دراسته أو للوحدة الاجتماعية .

وتعد طريقة دراسة الحالة من الطرق التي يستخدم فيها التحليل الكيفي للظاهرة الاجتماعية أو الحالات الفردية .مثال ذلك المؤلفين للأعمال الأدبية حيث يعتمد فيها الباحث لجمع المادة البحثية علي المقابلات المتكررة والملاحظة والكتابات والأعمال الأدبية للمؤلف موضوع البحث ومذكراته الشخصية ، وذلك للكشف عن اتجاهات الكاتب والعوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي أثرت فيه ومذي انعكاسها في مؤلفاته ، بجانب العوامل الشخصية والأسرية والتعليمية التي اسهمت في نقل موهبته الأدبية أو الفنية

استخدمت طريقة دراسة الحالة في العديد من المجالات الأدبية كالأساطير والقصص والروايات منذ زمن بعيد -علي حد قول بيرجس Burgess والذي ينظر للعمل الأدبي كالرواية والقصص باعتبارها حالة ممثلة للعديد من الحالات المشابهة ، ولاشك أن دراسة الحالة تعتبر من الطرق الهامة التي استخدمت في دراسة الأعمال الأدبية حيث تتمثل وحدة الدراسة في العمل الأدبي الرواية أو القصيدة تأشيرية أو مؤلف العمل الأدبي .

ولقد استخدمت جانييت وولف Janet Wolff أسلوب دراسة الحالة في تفسير العلاقة بين الأدب والمجتمع والتي استعانت فيها ببعض الأعمال

الأدبية لمشاهير الأدباء ، واعتبرت كل عمل من الأعمال الأدبية التي وقعت عليها الدراسة بمثابة "حالة" ممثلة لباقي أعمال الكاتب ، وراعت أن يكون هذا العمل المختار ممثلاً أيضاً لحقبة زمنية محددة ، وقامت "ولف" بتطبيق إجراءات دراسة للحالة على هذه الأعمال الأدبية ، ثم تعميم النتائج التي توصلت إليها على باقي الحالات "الأعمال الأدبية المتشابهة" ، ومن أبرز النتائج التي توصلت إليها أن الأدب مرآة صادقة في التعبير عن واقع الحياة الاجتماعية بكافة أبعادها ، على الرغم من اختلاف وجهات النظر بين الأدباء في تصوير أبعاد هذا الواقع ، فكل عمل أدبي من الأعمال التي درستها كان يمثل اتجاهاً محدداً في النظر إلى الحياة الواقعية . أيضاً استعان لويس كوزر Lewis Coser بأسلوب دراسة للحالة في العديد من الأعمال الأدبية مثل رواية "كيف أصبح ديكتاتورا" How To Become a Dictator للمؤلف سيلون Ignazio Sironi ورواية انتظار على المحطة Waiting at The Station لوليام ساكراري ورواية أسرة سعيدة Happy Family لتولستوي وغيرها من الأعمال الأدبية (١)

كما يتعين على الباحث في مجال علم الاجتماع الأدب أن يلجأ إلى جمع المادة البحثية للحصول على بيانات دراسة الحالة للعمل الأدبي من خلال دراسة الحالة للمؤلف أو كاتب العمل الأدبي .

ومن أبرز الأساليب المستخدمة لجمع معلومات من هذا النوع أسلوب ((المقابلة المتعمقة)) . وفيها يبدأ القائم بالمقابلة (الباحث) بإلقاء بعض الأسئلة العامة مثل السن والجنس والحالة الاجتماعية والمستوى التعليمي ، ثم ينتقل تدريجياً إلى التركيز على مجالات اهتمامه فيضيق نطاق

١- عبدالله عبد الرحمن ومحمد علي البدوي ؛ مناهج وطرق البحث ؛ دار المعرفة الجامعية ؛ الإسكندرية ؛ ٢٠٠٠ ؛ ص ٢٩٩

الأسئلة مثل تاريخ كتابته للعمل الأدبي وتاريخ نشره وعدد كتاباته ، وأهم العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أثرت في إبداعه الأدبي . ولما كان تأثير تراكم الأحداث وتعاقبها على إبداع المؤلف وعلى أفعاله يكون من الأهمية بالنسبة لنجاح دراسة الحالة ، نجد الباحث عادة يجتهد عادة في الحصول على البيانات وفقا لتسلسلها الزمني بقدر الإمكان . ويتم ذلك عن طريق سؤال المبحوث مباشرة لكي يستعرض أمام الباحث حياته من الماضي إلى الحاضر ، أو يركز على الحاضر ويتبع طريقة العرض الاسترجاعي (أو الفلاش باك) لينتقل إلى الماضي بالطريق العكسي .. ففي هذا النوع من دراسة الحالة ينطلق المبحوث عادة من وصف جوانب طفولته التي يعتقد أنها أثرت على اتجاهاته وعلى سلوكه . فيتكلم على سبيل المثال عن علاقاته مع والديه ومع أخوته ، وعن تقدمه الدراسي ، وعن ممارسته الدينية في مراحل حياته الأولى ، وعن المكانة الاقتصادية الاجتماعية لأسرته ... وعن مدى تشجيع أسرته على الكتابة والأبداع في مراحل الأولى الخ ، كما يجب أن يتضمن هذا العرض الاسترجاعي الأحداث الدرامية البارزة ذات التأثير الخطير في حياته أو التغييرات والثورات التي مر بها المجتمع ، وعلى المستوى الشخصي مثل إصابته بمرض خطير أو قصة حب فاشل أو عقوبة ظالمة وقعت عليه بسبب الكذب أو السرقة دون أن يكون قد اقترف في الحقيقة شيئا من هذا ... الخ . وتأثير كل ذلك على اتجاهاته الأدبية واستمراريته أو اختياره لشكل أدبي معين مثل روايات اجتماعية أو سياسية أو عاطفية

ويستخدم الباحث تلك الأحداث الجوهرية الهامة كمؤشر يهتدي به لإعادة تصوير أو إعادة بناء تطور اتجاهات المبحوث ونجاحه الأدبي إلى أن يصل إلى مكانه الأدبية الحالية .

وقد يحدث في بعض الأحيان أن يضطر الباحث إلى إجراء مقابلات مع عدد من الأشخاص لجمع معلومات عن حياة الأديب. فلا يكتفي بإجراء مقابلة معه وحده ، وإنما يجد من الضروري أن يقابل أفراد أسرته ، وأصدقائه ، وبعض قرائه ، وغيرهم من الأشخاص الذين ربطته بهم صلات قوية أو أسهموا في ثقل موهبته الأدبية في مراحل حياته المختلفة أو بعضها .

وهناك علاوة على ذلك مصادر أخرى للحصول على بيانات دراسة الحالة . إذ يمكن إجراء ملاحظة على امتداد فترة زمنية طويلة نسبياً حتى يستطيع الباحث أن يحكم بنفسه على كيفية تأثير الأحداث الهامة أو الظروف المعينة على المؤلف أو الكاتب واتجاهاته من خلال ملاحظته لبعض المواقف الواقعية ، . ومن المصادر الأخرى للحصول على بيانات في هذه الطريقة الاعتماد على مؤلفاته التي يمكن أن تلقي الضوء على خلفيات بعض الآراء و الاتجاهات ، ومدى تأثيره بالظروف المحيطة به ، بالإضافة إلى بعض الوثائق بشكل يمكن الرجوع إليه . ومن هذه الوثائق التي يمكن أن تفيد هذا الغرض مثل الخطابات الشخصية واليوميات (أو المذكرات) التي تسجل بعض الأحداث البارزة في حياة الكاتب ، وسجلات الفرد أثناء فترة دراسته ونشاطه الأدبي . كما يستطيع الباحث أن يكلف المبحوث بكتابة سيرة ذاتية أو مجموعة من المقالات التي تلقي الضوء على آرائه في مختلف الموضوعات .

وهناك قاعدة يتحتم على من يستخدم هذه الطريقة أن يراعيها ، كما هو الحال بالنسبة لكل من يستخدم طرق البحث الأخرى ، وهي ضرورة أن يكون انتقائيا في المادة التي يجمعها . والمعيار الأساسي في عملية الانتقاء هذه يتوقف على مدى ارتباط المعلومة بمشكلة البحث التي تدور حولها الدراسة . ذلك أنه من الأمور المستحيلة استحالة تامة أن يكون الباحث صورة كاملة عن الشخص أو المؤلف موضوع دراسة الحالة ، يعرف كل ما فعله ، وكل ما أكله ، وأحس به ، وكل شخص تعامل وتفاعل معه وأثر في حياته أو تكوين فكره وثقل موهبته . كما أنه يستحيل بنفس القدر أن يلاحظ الباحث ويسجل كل ما يحدث في موقف معين . ولذلك يعتمد الباحث عند استخدام طريقة دراسة الحالة إلى اختيار جوانب معينة من الكم الهائل من الوقائع والمعلومات التي تقع تحت يده أو يتاح له معرفتها ، وتكون عادة هي تلك الجوانب ذات الأهمية الجوهرية لخدمة أغراض بحثه المحددة ، فالأطباء - على سبيل المثال - يقصرون مادة تاريخ الحالة التي يجمعونها عن مرضاهم على الأمراض التي سبق أن أصيب بها والتي يمكن أن تؤثر على حالته الصحية الراهنة أو يمكن أن تسبب مضاعفات معينة أثناء علاجه لمريضه . كما أن الأخصائيين الاجتماعيين يهتمون أساسا بجمع معلومات عن الظروف العائلية للحالة التي يدرسونها والجوانب المالية ، والمشكلات العاطفية ، ويحرص الطبيب النفسي على جمع المعلومات التاريخية التي يعتقد أنها ترتبط بالحالات النفسية الراهنة لمريضة وهكذا ، وهذا هو ما قصدناه من القول بأن نستخدم طريقة دراسة الحالة يجب أن يكون انتقائيا في المادة التي يجمعها .

على أن هذا ليس كل ما في الأمر ، إذ يقال بحق أن جمع المعلومات لا يمثل سوى نصف مهمة الباحث فقط . حيث يتبقى جانب آخر هام من العمل ، ألا وهو تحليل وتفسير تلك المعلومات التي حصل عليها الباحث من خلال قنوات المعلومات المختلفة . فالباحث هنا شأنه شأن المؤرخ عليه أن يؤلف بين عشرات بل ومئات التفاصيل التي سمعها لكي يستطيع تفسير الظروف الراهنة في ضوء تسلسل الأحداث الماضية في حياة الشخص .

وكثيرا ما يعتمد الباحث الاجتماعي في دراسته للأعمال الأدبية اعتمادا كبيرا على ما يعتبره المؤلف نفسه هاما ومؤثرا في حياته يعرف ويدرك الأحداث الهامة ونقط التحول الحاسمة في حياته . ولكن هناك إتجاه آخر حيث يبدأ الباحث بقرأة كل مؤلفات الكاتب قبل إجراء دراسة الحالة للمؤلف حتي يستعين بالمعلومات التي تم جمعها وتحليلها لتكوين تصور نظري يستعين به عند تحليل دراسة الحالة للمؤلف ، وهو يشبه هنا الإطار النظري للتحليل النفسي الذي يقوم على افتراض مرور حياة الفرد بمراحل ثلاثة في حياته هي التي تعتبر المراحل الأساسية والحاسمة في حياة كل إنسان على الإطلاق فالحالة النفسية الراهنة للمبحوث وقدرته على مواجهة المشكلات التي تصادفه وهو بالغ تتوقف إلى حد كبير على مدى حساسيته في اجتياز تلك المراحل الثلاثة في أطوار حياته الأولى . فالباحث هنا هو الذي يقدر (وليس المبحوث) ما هي الحادثة الهامة أو نقطة التحول الحاسمة في حياة عميله وذلك في ضوء انسجامها مع الإطار النظري الذي ينظر من خلاله إلى المبحوث. من هذا يتضح أن كل باحث يجب أن يكون لديه إطار تصوري معين أو وجهة نظر خاصة يدرس من خلاله المبحوث ويفسر الوقائع التي يتوصل

إليها ، وتلك حقيقة مؤكدة ، سواء وعى بها الباحث أو لم يكن واعيا بها تماما ، فلاشك أن إطاره التصوري يكون بمثابة للمنظار الذي يرى به الحالة التي أمامه . وإن كان من الممكن في أحوال أخرى أن يلجأ الباحث إلى ((التقدير السليم)) أو ((الذوق العام)) في حكمه على الأحداث وتقييمه لأهميتها ، وتلك حين لا يكون مزودا بإطار نظري دقيق يعينه في مهمة التحليل هذه .

وأخيرا فإن الباحث الذي يستخدم هذه الطريقة يكون شأنه شأن المخبر يتعين عليه - بصرف النظر عن مصدر أفكاره و معلوماته - أن يؤلف بين المعلومات بحيث يتوصل إلى تفسير مقبول لها يوضح الارتباط بين عدد من العوامل المختلفة في التأثير على المبحوث ، وكيفية هذا التأثير ومداه ... الخ وعليه أيضا ، كما هو الحال بالنسبة لكل تحليل مهما كان نوعه ، أن يدلل على تحليله هذا وعلى رؤيته تلك للأمور ببعض الشواهد الأمبيريقية التي يؤديها ، والتي قد تتمثل في بعض نقط التحول الحاسمة أو بعض الأحداث الهامة ، أو وصف بعض الأشخاص المؤثرين في حياة موضوع درسته ، أو سلوك المبحوث أو للتغيرات التي تطرأ على اتجاهاته (١).

أهم مزايا دراسة الحالة

١- إلقاء الضوء على بعض المتغيرات والاعتبارات الهامة التي يمكن أن تساعد مزيدا من الأبحاث التالية للكشف عن تأثيرها وعلاقتها على موضوع دراسة الحالة .

^١ محمد الجوهري وعبدالله الخريجي ؛ طرق البحث الاجتماعي ؛ دار الثقافة والنشر والتوزيع ؛ القاهرة ؛ ١٩٩٠ ؛ ص ١٧١-١٧٢

٢- الكشف عن كيفية تطور أساليب السلوك و اتجاهات عبر فترة معينة من الزمن . معنى هذا أن طريقة تاريخ الحالة تساعدنا في المحافظة على تكامل الوحدة التي ندرسها .

٣-دراسة كل المعلومات الخاصة بموضوع واحد أو حالة واحدة ونأمل كل علاقاته وتفاعلاته مع الآخرين ككل واحد متكامل . معنى هذا أن طريقة دراسة الحالة تعد أداة هامة لدراسة ديناميات التغير .

٤- إتاحة الفرصة أمام الباحث لجمع بيانات مفصلة عن حالات قليلة ، حيث أنها لا تركز على دراسة مجموعات أو عينات كبيرة العدد ، حيث تسهم هذه الطريقة في الكشف عن ظاهرة أدبية معينة تتطلب الكشف عنها أو إلقاء الضوء عليها .

أهم عيوب دراسة الحالة

١- من الصعب وضع تعميما أو إصدار أحكام عامة على مجموعة أشخاص أكثر عددا على الرغم من أن ظروف تلك الحالة سمح للدراسة- قد تلقى بعض الضوء على ما يحدث للأشخاص الذين لهم نفس الخبرات ونفس السمات الاجتماعية .

٢- أن دراسات الحالات التي تعتمد على البيانات الاسترجاعية هناك احتمال كبير أن ينسى المبحوث بعض التفاصيل والوقائع الهامة أو يغير من معالمها ويشوهها عن قصد أو غير قصد. أو يبالغ في إسهام عامل دون آخر أو خلق مواقف جديدة لوجود لها في الواقع ، أو يحاول إخفاء بعض المواقف التي يخجل منها .

ولذلك يصبح من المهم بالنسبة للباحث أن يقف على تلك المعلومات - بالشكل الذي ينلي به المبحوث بصرف النظر عن صحتها أو خطئها من الناحية الموضوعية البحتة . ومن الممكن التغلب على مشكلة نسيان

بعض التفاصيل أو صدق بعض المعلومات ولو بشكل جزئي على الأقل عن طريق مقابلة أكثر من شخص من المقربين بالنسبة للحالة موضوع الدراسة ..

وأخيرا فإنه قد يكون من الصعب على الباحث في بعض الأحيان أن يحدد لنفسه الوقت الذي ينبغي أن يكف فيه عن جمع المادة الخاصة بدراسة حالة معينة عن حيث أن استخدام هذه الطريقة يتيح موضوعات وتفاصيل كثيرة قد تبدو في نظر الباحث مغرية بتعقبها لاعتقاده بارتباطها بالموضوع وفائدتها في إلقاء الضوء على ظروف الحالة المدروسة . ولذا لابد للباحث أن يلتزم بدليل العمل والإطار النظري للدراسة لتوجيهه في عملية جمع البيانات وتنظيمها^(١) وهناك قاعدة يتحتم علي من يستخدم هذه الطريقة أن يراعيها كما هو الحال بالنسبة لكل من يستخدم طرق البحث الأخرى ، وهي ضرورة أن يكون انتقائيا في المادة التي يجمعها ، والمعيار الأساسي في عملية الانتقاء هذه يتوقف علي مدى ارتباط المعلومة بمشكلة البحث التي تدور حولها الدراسة ، إذ أن جمع المعلومات لا يمثل سوى نصف مهمة الباحث فقط ، حيث يتبقى جانب آخر هام من العمل ، ألا وهو تحليل وتفسير تلك المعلومات التي حصل عليها الباحث من خلال قنوات المعلومات المختلفة . فالباحث هنا شأنه شأن المؤرخ عليه أن يؤلف بين عشرات بل مئات التفاصيل التي سمعها لكي يستطيع تفسير الظروف الراهنة في ضوء تسلسل الأحداث الماضية في حياة الشخص وكثيرا ما يعتمد الباحث اعتمادا كبيرا علي ما يعتبره

^(١) - المرجع السابق ص ١٧٣ .

المبحوث هاما ومؤثرا في حياته ، مفترضا في هذه الحالة أن المبحوث نفسه يعرف ويدرك الأحداث الهامة ونقط التحول الحاسمة في حياته (١)

الإخباريين Informants والمقابلة Interview

يعتمد الباحث عليها في الدراسات الحقلية بين المجتمعات التقليدية فقد عرفت بطريقة الاعتماد على الإخباريين وهي طريقة يلجأ إليها الباحث بالضرورة حين لا تتاح له فرصة الملاحظة المباشرة والمشاركة في نشاط اجتماعي معين ... وبخاصة حين يكون هذا النشاط من الأنشطة الكامنة- التي لا تظهر أثناء الفترة المحددة للبحث كشعائر اختيار وتنصيب الزعامات القبلية والدينية أو فترات الجفاف والقحط التي يتعرض لها المجتمع البدوي في بعض السنوات أو الحروب القبلية ، كما ان هناك بالتأكيد بعض النشاطات التي يرحب المجتمع بالباحث لملاحظتها أو للمشاركة فيها فهو يدعى كثيرا لحفلات العرس بينما تقتضي القداسة والمهابة ألا يشارك الأعراب في طقوس الدفن في بعض الثقافات . وهناك الكثير من المجالات التي لا بد فيها من الاعتماد على الإخباريين مثل تاريخ توطن الجماعات البدوية وهجرتها وجمع المادة العلمية التي تصف ما تلقنه الأم لبناتها من معلومات والطرق السحرية والسلوك الجنسي. ويعتمد الباحث الأنثروبولوجي على عدد " محدود" من الإخباريين الذين تتوثق صلاته بهم ، والذين يثق في خبرتهم في المجال الذي يبحث فيه ، وتتوفر فيهم الذاكرة القوية والرغبة في التعاون معه ، وانوقت الذي يسمح بالباحث للتردد عليهم ومتابعة جمع المادة الوصفية فضلا عن توافر الدقة والأمانة في ما يدلون به من معلومات. ومن

١ محمد الجوهري : علم الاجتماع : النظرية ، الموضوع ، المنهج ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٩٧ ، ص ٢٨٩-٢٩٠

المؤكد انه قد تختلف بل وقد تتناقض الروايات التي يدلي بها الإخباريين حول " الواقعة " أو حتى العرف المتبع في ما يتعلق مثلاً بقيمة المهر أو وضع المرأة أو اتجاهات المجتمع نحو التعليم أو المهن المختلفة أو الأصول العرقية والمكانة التي تحتلها الجماعات القرابية المتميزة، وفي هذا كله لا يسعى الباحث الأنثروبولوجي الى المعلومات بقدر عنايته بتفسير أسباب الاختلاف والتضارب فيها.

وفي معظم الأحوال نجد الباحث الأنثروبولوجي يعتمد الى حد بعيد على عدد " مختار " من الإخباريين ذوي الخبرة التي يتناولها مثل العارفين بالأدب الشعبي ورواته " والمراضى " أو القضاة المشهورين بمعرفتهم بالعوايد " والنظار " الذي يقدر الجروح لتحديد " الدية " والعارفين بحساب النجوم وتعاقب الفصول والمشهورين بخبرتهم في تقصى الأثر والرعايا والزعامات القبلية والدينية، وهو قد يتعاون معهم جميعاً في ما يجمعه من معلومات حول موضوع واحد ليتقصى جوانبه المختلفة ، فالمعلومات التي نحصل عليها من " مأنون الأنكحة " و " عواقل " العائلات والشباب في عمر الزواج والفنانين الشعبيين والأمهات كلها بلا شك معلومات مفيدة في دراستنا للاختيار الزواجي في المجتمع البدوي (١) .

ومن المتوقع ألا تتطابق المعلومات التي يدلي بها الإخباريون المتعددون حول موضوعات معينة ، فحين يسأل الباحث الإخباريين عن قيمة المهر أو السن المفضل للزواج أو معايير الاختيار للزواجي فإن الإجابات التي يحصل عليها سيكون فقط بالنسبة للموضوعات أو الأسئلة التي تتطوي

١- محمد عبده محجوب ؛ مقدمة في الأنثروبولوجيا ؛ دار المعرفة الجامعية ؛

الإسكندرية ؛ ١٩٨٤ ص ٨٧ .

الإجابة عليها علي رؤية ذاتية ، ولكنه يقع أيضا حتي في تتبع الروايات التي تزوي حول حدث معين ، وعلي الباحث أن يتعرف علي الأسباب الثقافية والاقتصادية والعرقية لهذا التفاوت .

وتعد المقابلة الشخصية التي تتم بين الباحث والإخباري أو المبحوث من أكثر المناهج التي تعتمد علي التفاعل اللغوي ، فالمقابلة تساعدنا علي التعرف علي النمط السلوكي للفرد من خلال موقف ما .

وقد تعرضت للمقابلة الشخصية كوسيلة من الوسائل المستخدمة لجمع المادة ، للجدل حول مدى أهميتها في البحث إلا أن بيني وهجز Benny & Hughes قد أكدوا علي أهمية المقابلة كأداة لجمع المعلومات ، كما أنها تساعد الباحث علي التكيف مع مشكلات البحث ، أثناء إجراء المقابلات الشخصية المباشرة مع الإخباريين وهم الأشخاص العارفون بالنشاط أو الحدث أو موضوع البحث (١).

وعلي الباحث إذا أراد جمع مادة بحثية حول أساليب الاختيار الزواجي مثلا فعليه أن يسأل الشباب وكبار السن عن التغير في اتجاهات الزواج ، وعن مقومات اختيار شريك الزواج ، والعوامل المساعدة في الاختيار الزواجي ، والسن المناسب للزواج والمجالات التي يتم من خلالها التعرف علي شريك الزواج ، ودور الأبناء والوالدين في عملية الاختيار الزواجي ، والتزامات الزواج لكل من العروس والعريس وأهل كل منهما وغيرها من النقاط .

^١-Brown, Andrew & Dowling Paul ; Doing research; the falmer press ;London .١٩٨٩.p.٤٣ .

حيث يعتمد الباحث في إجراء المقابلات على دليل للعمل يتمتع بدرجة من المرونة ، ويمكن الاستعانة بالدراسات والأبحاث وثيقة الصلة بالموضوع .

تاريخ الحياة life history

أعتمد الباحثون الأنثروبولوجيون في دراساتهم الحقلية في المجتمعات التقليدية كالبدوية والريفية على تتبع تاريخ الحياة لعدد من الأشخاص الذين اعتبروهم "نماذج" معبرة عن الثقافة الشعبية في تلك المجتمعات ، والذين استطاعوا أن يكسبوا ثقتهم إلى حد تحديث معهم عن حياتهم الشخصية ، والأحداث التي عاشوها في المراحل العمرية المختلفة ، فتتبع تاريخ حياة القضاة والزعماء الدينيين والرعاة والتجار المتجولين تكشف عن أسلوب التنشئة الاجتماعية والخبرات المتراكمة المؤهلة للزعامة وكيفية انتقال المعلومات والخبرات الخاصة من جيل إلى جيل ، وتحديد مقومات الاختيار بين الأبناء في وراثة المركز الاجتماعي المتميز في القبيلة ، كما تكشف عن المقومات الشخصية للاتجاه نحو مجال متميز من مجالات الحياة البدوية كمجال الزعامة الدينية وتتبع الروايات والكرامات والأساطير التي تدور حولها .

وبجانب هذا كله فإن طريقة تاريخ الحياة الشخصية يساعد على معرفة شعائر وطقوس المرور بالمراحل العمرية ، والتنقل بين الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة ابتداء من دور الوالدين في التنشئة الاجتماعية في المراحل المبكرة من حياة الأطفال في الفطام والوعي بالنظافة الشخصية ودخول المدرسة والبلوغ وفترة المراهقة والشباب والاختيار الزواجي والمشاركة في القرارات السياسية القبلية ، والدور الذي يلعبه الشيوخ في

تلك المجتمعات . كما أن تتبع تاريخ الحياة الشخصية لتلك النماذج يعطي مادة خصبة في دراسة التغيرات الثقافية التي طرأت على الجماعات البدوية ابتداء من الملابس والأنماط الغذائية وطقوس الزواج إلى الاتجاه نحو التوطين والتحديث . ومما لا شك فيه أن تلك المادة التي تتطوي عليها تواريخ الحياة الشخصية تحقق كثير من المعلومات الوصفية التي يدلي بها الأخباريون ، كما تثير كثير من التساؤلات التي يحملها الباحث إليهم (١) .

^١ محمد عبده محجوب ؛ موسوعة القاتون العرفي ؛ كلية الآداب ؛ جامعة الإسكندرية ؛ ص ٣٩٥-٣٩٦ .

الفصل الرابع

النوع الاجتماعي في الأدب الشعبي
”دراسة تحليلية“

مقدمة

تعد دراسة النوع الاجتماعي (الجنس gender) من المجالات الرئيسية التي نمت منذ حوالي ثلاثة عقود ، فلقد استخدم مفهوم النوع الاجتماعي في السبعينات ليشير للاختلافات الاجتماعية والثقافية للأدوار والوظائف لكل من الرجال والنساء والتي يمكن تغييرها باختلاف المجتمعات والثقافات والأزمنة ، وذلك في مقابل مفهوم الجنس Sex والذي يشير للاختلافات البيولوجية بين الذكور والإناث والتي تحدد وظائف وأدوار لا يمكن تغييرها مثل (الحمل ، الإنجاب، الإخصاب) .

ورغم أنه لا يوجد إحصائيات كاملة ودقيقة عن جميع المجتمعات الإنسانية الموجودة أو تلك التي وجدت من قبل ، كما لم يتم دراسة كل المجتمعات للتعرف على طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة فيها ، إلا أنه مع إيداء هذه التحفظات وغياب أية أدلة علمية مطلقة فما زالت أغلب الإحصاءات ترجح كفة التفوق الذكوري على المستوي العالمي ، وهو الأمر الذي تعرضت له الدراسات الأنثروبولوجية ففي هذا الصدد يميل بعض العلماء إلى تصور المجتمعات القديمة -أو بعضها على الأقل - وبخاصة المجتمعات الأبوية ذكورية النسب التي يحتل فيها الرجل مكانة أعلى من مكانة المرأة ، على أنها مجتمعات لا تعترف للمرأة بأية حقوق وواضح أن ذلك يتعارض إلى حد كبير مع آراء فريق الأنثروبولوجيين التطوريين الذين كانوا يرون أن المرأة كانت تتمتع في العصور المبكرة بمكانة اجتماعية راقية ، وأن التنظيم الاجتماعي كان يقوم في الأصل على مبدأ سيادة المرأة في المجتمع ، وهذه الاختلافات ترجع إلى اعتماد العلماء في تلك الفترة على التاريخ الظني والتخميني لسد الثغرات في المعلومات عن هذه المجتمعات^(١).

وقد أخذ مصطلح اختلاف النوع الاجتماعي محل في الأنثروبولوجيا الحديثة بشكل متزايد محل مصطلح التمايز الجنسي في إطار مناقشات الفروق بين الرجال والنساء في المجتمعات والثقافات المختلفة .

كما استخدم الاجتماعيون مصطلحي الجنس والنوع ليميزوا الذاتية الجنسية البيولوجية عن الأدوار النوعية المكتسبة ، فبينما الجنس يشير للذاتية البيولوجية نكراً أم أنثى ، نجد أن مفهوم النوع الأكثر دلالة كمفهوم اجتماعي لأننا تولد نكوراً أو إناثاً ونصبح رجالاً أو نساء من خلال التوقعات الثقافية والاجتماعية السائدة في المجتمع والمرتبطة بأعضاء كل جنس ، وهذا التمييز في النوع هو الذي يحدد السلوك الاجتماعي من خلال التوقعات النوعية التي تسيطر علي كيفية التعامل مع الجنس الآخر ، وذلك من منطلق المفاهيم الثنائية للرجولة والأنوثة الذي يفصل بين الرجال والنساء ، كل منهما في مقابل الآخر ، إلا أننا نجد في بعض الثقافات القديمة أمثلة طريفة تخالف تلك الثنائية لأدوار النوع ، مثلما بين هنود نافاجو Navajo يوجد أشخاص يطلق عليهم برداتشي berdaches وهم من الناحية التشريحية نكور إلا أنهم معروفون في المجتمع كنوع ثالث بين الذكور والإناث وهم يتزوجون رجالاً أحمرين (عاديين) ، ولا يعد البرداتشي berdaches في علاقتهم بالرجال الآخرين شواذاً جنسياً كما ينظر إليهم في مجتمعاتنا المعاصرة ولكنهم يؤدون أدوار لها أهمية وظيفية في مجتمعهم^(٢)

وبتيح لنا التمييز بين مصطلح الجنس الذي هو ظاهرة بيولوجية تشير للذكر والأنثى وبين النوع الذي هو تصنيف ثقافي يشير للرجل والمرأة ، فرصة الفصل بين الفروق البيولوجية والثقافية ، وصولاً لمفهوم الجندر الذي يأخذ في الاعتبار التشكيل الثقافي والاجتماعي الخاص بدلالة الأنوثة والذكورة

ولقد ركزت بعض البحوث الحديثة اهتمامها علي كيفية تأثير الاختلاف النوعي بالدلالات اللغوية ، ولقد تناول لاكوف Lakoff (١٩٧٥) المصطلحات المتعلقة بالجنس في اللغة والتي يمكن أن تؤثر علي الأبنية والاتجاهات المعرفية نحو النوع الاجتماعي ، فحينما نجد مصطلح الجنس الدال علي طبقة أو فئة تجمع بين الجنسين يكون المصطلح مذكراً ، وخير مثال علي ذلك أن استخدام مصطلح رجل في اللغة الإنجليزية Man للإشارة إلي الجنس البشري كله ، بينما يقتصر مصطلح المرأة woman للإشارة للنساء فقط ، وفي اللغة العربية فإن جمع الإناث إذا اختلط به الذكور ولو واحد فقط يعامل معاملة الجمع للمذكر السالم ، وبالنسبة للمثلي المكون من ذكر وأنثي يتخذ صفة المثلي للمذكر ، وكما يتضح لنا فإن اللغة قد تعكس وتدعم اتجاهات سيطرة الذكور وتفوقهم علي الإناث (٣) .

اتفق أغلب الباحثون في قضايا النوع الاجتماعي علي أن تقسيم الأدوار بين الرجال والنساء والإطار الثقافي الذي يصوغ سلوك كل نوع وعلاقته بالآخر يتأسس علي التصورات التي ينتجها المجتمع بتأثير عاداته وتقاليدته وثقافته الشعبية ، ومما لا شك فيه أن محاولة التخلص من موروثنا الثقافي عملية صعبة للغاية لأنها من جانب تشكل الجزء الأكبر من مكونات اللاشعور المتغلغل في أعماقنا ، ومن جانب آخر فهي متوارثة عبر الأجيال وتضرب بجذورها في تكوين شخصيتنا وتحدد لكل منا سواء كان ذكراً أو أنثي طريقته في الحياة ورؤيته للجنس الآخر .

هدف الدراسة

تهدف الدراسة جمع وتحليل الأشكال الثلاثة للأدب الشعبي وهي الأمثال الشعبية والأغاني الشعبية والملاحم والسير الشعبية خاصة سيرة ذات الهمة والسيرة الهلالية ، فيما يتعلق بالعلاقة بين الرجال والنساء في صورها

المتعددة سواء كانت إيجابية أو سلبية . للكشف عن رؤية موروثة الثقافي
نقضية معاصرة شغلت اهتمام الباحثين والعلماء المهتمين بقضايا المرأة
والتنمية والمشاركة السياسية ألا وهي قضية الجندر Gender أو تمايز النوع
الاجتماعي ، ذلك أن الأدب الشعبي كعنصر هام من عناصر التراث الشعبي
له تأثير في حياة الناس وسلوكهم عامة بجانب تأثيره علي الشخصية
المصرية بالذات .

فارتفاع معدلات التعليم وزيادة فرص العمل أمام النساء يجب ألا
يتخذ كمؤشر علي فهم أعضاء المجتمع لقضية النوع الاجتماعي فلا زالت
القيم المجتمعية ترفض مساواة الرجل بالمرأة بحجة أهمية الأدوار الأمومية
والزوجية في حياتها التي يجب أن يكون لها الأولوية .

أهمية الدراسة

وتكمن أهمية الدراسة في إلقاء الضوء علي مدى عمق الموروث
الثقافي في تكوين أفكارنا ورؤيتنا نحو اختلاف النوع الاجتماعي مما يؤثر
علي سلوكياتنا وطريقتنا في الحياة . فالتراث الشعبي لأي مجتمع إنما يعكس
ثقافة هذا المجتمع ، وهكذا يستطيع الدارس عن طريق تحليل عناصر التراث
الشعبي لجماعة ما أن يعرف الكثير من التفاصيل الإثنوجرافية الوصفية
البارزة لهذه الجماعة .

كما أن التعرف علي موروثة الثقافي يساعدنا علي فهمها وإجراء
تعديلات عليها لتستكمل دائرة الإبداع لتصبح بعد فترة زمنية جزء من تراثنا
الشعبي .

بالإضافة إلي أن الكشف عن الجوانب الإيجابية في الأدب الشعبي
تجاه المرأة يمكننا من التواصل بينها وبين تكريس مفهوم المشاركة بين
الرجال والنساء في الأسرة والمجتمع .

خطة البحث

اعتمدت الدراسة علي عدة روافد أساسية لجمع المادة التراثية المتعلقة بالجنذر منها بعض الكتب التراثية مثل الأمثال العامية ^(٤) وموسوعة الأمثال الشعبية المصرية ^(٥) ومنها كتب تم الإشارة إليها في متن البحث مثل الأدب الشعبي لأحمد رشدي صالح والأغاني الشعبية لأحمد مرسى ، وأضواء علي السير الشعبية والزمان والمكان في السير الشعبية لفاروق خورشيد ، المرأة في الملاحم الشعبية لرجب النجار ، الهلالية في التاريخ والأدب لعبد الحميد يونس .

كما قامت الباحثة خلال أبحاثها الميدانية في العديد من القرى والمجتمعات المحلية المصرية بتكوين الأمثال الشعبية التي تتردد علي السنة المبحوثات والإخباريات أثناء إجراء المقابلات البحثية حتى استطاعت أن تجمع قدر لا بأس به من الأمثال بالإضافة إلي تسجيل بعض الأغاني الشعبية التي تردها النساء في المناسبات المختلفة والتي تتعلق بمكانة المرأة والتمايز النوعي بين الرجال والنساء .

استخدمت الباحثة كل من المنهج التحليلي للكشف عن رؤية أهم أشكال الأدب الشعبي وهي الأمثال الشعبية والأغاني الشعبية والسير الشعبية (سيرة ذات الهمة والسيرة الهلالية) للنوع الاجتماعي ، وكذلك المنهج المقارن بهدف التعرف علي أوجه التشابه والاختلاف بين الأشكال الثلاثة للأدب الشعبي من منظور الجنذر أي في تناولهم للاختلافات الثقافية والاجتماعية بين الرجال والنساء .

مشكلة البحث والتساؤلات

تَنتَوي مشكلة البحث حول ماهية رؤية أشكال الأدب الشعبي من منظور النوع الاجتماعي أو الجنذر Gender ؟

وقد انبثقت من تلك المشكلة بعض التساؤلات التي سنعرض لها

- ١- ما العلاقة بين الأدوار المتوقعة وتمايز النوع الاجتماعي ؟
- ٢- ما هي صور الأم والأب في الأدب الشعبي في إطار النسب والسلطة ؟
- ٣- كيف تناولت أشكال الأدب الشعبي إنجاب الذكور والإناث ؟
- ٤- ما مدى انعكاس قضية الجندر علي العلاقة بين الزوجين ؟
- ٥- ما رؤية أشكال الأدب الشعبي لتعدد الزوجات ؟
- ٦- ما هي أساليب الاختيار الزواجي في الأدب الشعبي والسمات المفضلة للعروسين ؟

مفاهيم الدراسة

سوف نتعرض الدراسة لمفهومين رئيسيين هما الأول النوع الاجتماعي. والمفهوم الثاني الأدب الشعبي بأشكاله الثلاثة الأمثال الشعبية والأغاني الشعبية والسير الشعبية (سيرة ذات الهمة والسيرة الهلالية) .

١- النوع الاجتماعي Gender

ويعني مفهوم النوع الاجتماعي الاختلافات بين الرجل والمرأة علي أساس عوامل ثقافية واجتماعية ، ويختلف الوضع الاجتماعي لكل منهما باختلاف المجتمعات والأزمنة وأحيانا الاختلاف قد يكون في نفس الزمن لفروق بين امرأة وأخري كالتعليم والعمل أو حالة اجتماعية -- الخ .

ويرتبط بمفهوم النوع الاجتماعي أدوار النوع الاجتماعي Gender Roles وهي الأدوار التي تشكلها الظروف الاجتماعية وليس الاختلاف البيولوجي فالإنجاب وظيفه بيولوجية تشكل دور الأم وهي تتسم بالثبات بينما تربية الأبناء أو الأعباء المنزلية تعد أدوار نوعية يمكن أن تكون متبادلة بين الرجل والمرأة .

ولقد اتفق الباحثون علي أن تقسيم الأدوار بين الرجال والنساء يتأسس علي التصورات التي تلعب الموروثات الثقافية دوراً هاماً في تكوينها.

٢- الأدب الشعبي

يعتمد الأدب الشعبي على الرواية والحفظ في انتقاله عبر الأجيال ، ويرى رشدي صالح أنه فن القول التلقائي العريق المتداول بالفعل المتوارث جيلاً بعد جيل المرتبط بالعادات والتقاليد ، وقد قسم أنواع الأدب الشعبي إلى اللغز والسنداء والنادرة والحكاية والموال والمثل والسير والأغنية ، ويرى محمد الجوهري أن تصنيف رشدي صالح هو أوفى التصنيفات العربية وأكملها وأكثر قرباً إلى الإحساس بالواقع الشعبي المصري الحي^(٦) .

والمفهوم الإجرائي للأدب الشعبي يتمثل في تلك المأثورات الشعبية الشفهية المتوارثة التي تعبر عن الضمير الجمعي للمجتمع وتعبر عن تجاربه الحياتية في ظروف اجتماعية واقتصادية معينة وسوف تقتصر دراستنا على الأشكال الثلاثة وهي الأمثال الشعبية والأغاني الشعبية والسير الشعبية في تناولها للجندر .

أ- الأمثال الشعبية

تعبر الأمثال الشعبية عن فلسفة المجتمع تجاه جوانب الحياة الإنسانية، ورصد لأنماط سلوك أعضائه تجاه المواقف المتعددة ، كما تعد عنصراً هاماً في بنية الثقافة الشعبية ، وتؤثر الأمثال الشعبية على تفكير الناس وتصرفاتهم ، ويتم تناقلها عبر الأجيال لأنها سهلة الحفظ والانتشار وسريعة التنفيذ إلى العقول والنفوس ، ومن ثم يسهل الاستشهاد بها عندما يقتضي الموقف ذلك ، فهي غالباً عبارات قصيرة وواضحة ولها جرس موسيقي . ويمكننا تعريف المثل الشعبي بأنه عبارات موجزة سهلة النطق وبسيطة في المعنى وعبرة عن خلاصة تجارب أشخاص ماتوا من زمن وتوارثتها الأجيال .

وتحتل المرأة النصيب الأكبر والوجود الفعال في الأمثال الشعبية وبين مختلف الشعوب ومنذ القدم حتى الوقت الحالي ، يرجع ذلك إلى أنها محور الحياة الاجتماعية لقيامها بأدوار هامة كأم وزوجة وابنة وأخت .

وقد قام إبراهيم شعلان في رسالته للماجستير بتجميع حوالي ١٤٧٢ من الأمثال الشعبية في مصر ، فوجد أن جملة الأمثال الشعبية عن المرأة تمثل ٣٣،٢ % ، وأغلبها يتضمن إساءة مباشرة وغير مباشرة لها ، ويكرس النظرة الدونية للمرأة وتبعيتها للرجل^(٧).

ومن هنا تكمن خطورة تلك الأمثال التي تكرر الاختلاف بين النوع الاجتماعي لمصلحة الرجال .

ب- الأغاني الشعبية

والأغاني الشعبية هي الشكل الثاني من الأشكال الثلاثة للأدب الشعبي ، وتشترك مع غيرها من عناصر التراث الشعبي في تكوين المقومات الأساسية في الثقافة الشعبية، كما تتسم مثل أشكال الأدب الأخرى بمجهولية المؤلف وعامية اللغة . وتتميز الأغاني الشعبية بأنها تمس الوجدان لأنها ترتبط في تعبيرها عن مناسبات اجتماعية متعددة كسبوع المولود والأفراح وغيرها من العادات والتقاليد والقيم السائدة في المجتمع الشعبي ، كما أنها توجه سلوك الأفراد وأفكارهم ومعتقداتهم ، وهي تحافظ على الموروث الثقافي وتدعمه وتنقله من جيل إلى جيل^(٨) .

أي أن الأغنية الشعبية هي تجربة فنية تتسم ببساطة اللغة وسهولة من حيث الإيقاع وتكرار مقاطعها ويسهل حفظها وترديدها بين العامة وتتوارثها الأجيال .

وكما قامت الأمثال الشعبية والأغاني الشعبية بدور أساسي للحفاظ على عناصر من بنية الثقافة الشعبية العربية ، شاركت أيضاً ألوان أخرى من الفنون القولية كالسير الشعبية والملاحم في تكوين المقومات الأساسية للثقافة العربية فيما هو موروث ومأثور شفاهي ، وبين ما هو مدون وكان في الأصل محفوظاً شفاهة^(٩).

جـ السير الشعبية

السير الشعبية هي قصص تدور حول شخصية واحدة ، وكل سيرة بطلها الرئيسي إنسان واحد ، تبدأ معه من الميلاد أو ما قبل الميلاد حتى الوفاة أو ما بعد الوفاة ، وغالباً ما نجد البطل في السيرة الشعبية له أصول من التاريخ ، فإما هو بطل تاريخي بالفعل أو بطل مخترع يمثل مرحلة من التاريخ بذاتها ، والقصص الشعبي يختار البطل ويحكي عنه ، ويضيف إليه ويحوّله من شخصية في التاريخ إلى شخصية في الأدب الشعبي ، كما يختار أبطالاً آخرين ويضيف لهم بطولات تمنحهم أهمية في التاريخ الشعبي (١٠).
إلا أن القصص فنان وليس مؤرخاً وإستغلاله للأحداث التاريخية يكون بهدف توظيفها فنياً ، وإضفاء بعض المصدقية علي العمل الفني .

المشكلة التي تواجه الباحث الأنثروبولوجي الذي يهتم بدراسة السير والملاحم وغيرها من أشكال الإبداع الأدبي والفني القديم ، هي إلى أي حد يمكن اعتبارها سجلاً ليس فقط لأحداث تاريخية قام بها أشخاص حقيقيون ، ولكن أيضاً سجلاً للثقافة الشعبية والنظم والأوضاع الاجتماعية السائدة في المجتمع الذي أنتج الملحمة أو السيرة (١١) .

ومفهومنا للسير الشعبية أنها قصص من التاريخ أضاف إليها القاص العديد من الأحداث المثيرة للاهتمام لجذب انتباه المستمعين كما تلعب البيئة دوراً هاماً في الربط بين الأحداث وطريقة إنشادها ويتم إلقاءها بالنثر والشعر والإنشاد ، والباحثة هنا تركز علي مكانة المرأة في السيرة الشعبية ، واختلاف الأدوار بين الرجال والنساء . ولقد احتلت المرأة في السير الشعبية المكانة الثانية بعد الرجل وأضيف عليها المجتمع المصري العديد من الصفات التي تعكس رؤية الرجال للمرأة ، فهم المنشدون لتلك السير وهم أغلب المستمعين .

إلا أن كلا من سيرة ذات الهمّة والسيرد الهلالية منحاً المرأة البطولة والشجاعة والفروسية بجانب التأكيد علي قيم الوفاء والعفة والشرف التي اتّسمت بها أغلب النساء في كلتا السيرتين .

وسوف نعرض لكل منهما باختصار

سيرة ذات الهمّة

والأميرة ذات الهمّة هي فاطمة بنت مظلوم بن الصحصاح بن جندبة بن الحارث الكلابي ، ويتفنن القاص في نكاء ووعي شديدين ، في أن يظهر بطلته علي مسرح الأحداث ليكشف لنا رؤية المجتمع العربي للمرأة كعنصر ثانوي أقل أهمية ومكانة من الرجل ، وتدين الملحمة هذا الظلم للمرأة ، وتثبت قدرتها علي استرداد حقها في المساواة مع الرجل ، بعد أن نبنت من أبيها لكونها أنثي في مجتمع ذكوري يفضل إنجاب البنين وتعرضها للقتل لولا أن أخذتها جارية تسمي سعدي لتربّيها مع أبنها مرزوق .

وتتعرض قبيلتها لهجوم قبيلة بنو طي وتصبح هي والجارية من إماء بني طي ويسميها سيدها شريحه ، وترغم علي الرعي وأعمال الإماء فتتجه للعبادة بالصوم وقيام الليل ، وتسعي لتعلم الفروسية والقتال في الخلاء ، حتي أنها تقتل أحد الفرسان حاول اغتصابها بالقوة ، وبعد أن يدفع سيدها ديته - لأن الحر لا يؤخذ بثأره إلا من حر مثله- يتجه لقتلها إلا أنها تتوسل إليه أن يتركها ويمنحها جواذاً وسلاحاً في مقابل أن تجعله غنياً ، وكانت تشن الغارات علي القبائل المجاورة وتهزم الفرسان وتأتي بالغنائم ، ولم تكن تخلع ملابس القتال صيفاً وشتاءً ، وقد سماها شيوخ بني طي "ذات الهمّة" ، وتقاتل قبيلة بني كلاب دون أن تدري أنهم قومها وتأسر أباهما وتستولي علي أمواله ، وليلة الاحتفال بقتله تتدخل "سعدي" الجارية التي ربّتها لتعرف كل من الأب والابنة ببعضهما ، وتعود إلي قبيلتها معززة مكرمة وتحتل مكان الصدارة ، وتحقق لقبيلتها انتصارات عديدة علي القبائل المجاورة

وتعد أول ملحمة تبرز البطولة النسائية في الجهاد الديني والقومي ،
وتعتمد سيرة الأميرة "ذات الهمة" علي المعارك بين العرب والروم ، لإثبات
قضية إنسانية ضخمة هي قضية حق المرأة في المساواة مع الرجل التي تتبع
من قدرتها علي القيام بواجباتها المطلوبة في المجتمع العربي سواء واجبات
أنثوية تؤهلها لها طبيعتها ترتكز علي العفة والوفاء والأمومة ، أو كانت
واجبات تفرضها وضعها كنصف المجتمع فتجمع بين الشجاعة الفائقة والعقل
الراجح لتكتمل لها الصفات التي تمنحها حق المساواة مع الرجل في كل
مسئوليته وكافة حقوقه (١٢).

تعد سيرة ذات الهمة اعترافاً صريحاً ومباشراً يقدمه الإبداع الشعبي
-علي المستوي اللفظي- نصاً أدبياً يؤكد علي المستوي الدلالي الدور الذي
ينبغي أن يواطىء بالمرأة العربية في تجربة نصية رائدة واجتماعية راشدة من
وجهة نظر المجتمع الشعبي ، ومن أهم نتائجها أن المرأة العربية ليست قادرة
فحسب علي المساهمة في صنع تاريخ بلادها من خلال دورها كأم في إعداد
الأبطال ولكن أن تسهم أيضاً في صنع التاريخ القومي وقد جمعت الأميرة
ذات الهمة بين الدورين معا ، كما جمعت الملحمة بين بطلين في عمل واحد
، فكانت الأميرة وراء ولدها الأمير عبد الوهاب حتى جعلت منه بطلاً ملحماً
يشاركها همومها الاجتماعية والقومية وهو أمر له مغزى المشاركة بين
الرجل والمرأة ، كما تعد ذات الهمة رمزا دالاً علي تحرير المرأة ودورها
في المساواة في الحقوق والواجبات بين الرجل والمرأة (١٣).

والواقع أن القاص الشعبي لم يكتف باختياره وتركيزه علي سيرة
الأميرة ذات الهمة وحدها ، بل تخير إلي جانبها نماذج نسوية أخرى لتأكيد
قضيته في قدرة المرأة ودورها الإيجابي في الحياة العامة وحقها في المساواة
مع الرجل وهناك نماذج أيضاً لا تقل في بطولتها أو شجاعتها عن الأميرة
ذات الهمة نفسها بل تفوقها ، ويعروا القاص أسباب تميز الأميرة ذات الهمة

عليهن إلى الجانب الروحي فهي الأميرة العابدة والقديسة ويجعلها من كبار الزهاد والمتصوفين منها مبرونة بنت البطرق ، شخصية زنابير بنت الملك بولس ، والملكة ميمونة^(١٤). وبذلك تكون سيرة الأميرة ذات الهمة من أولى الوثائق الأدبية العالمية التي تناولت قضية هامة هي مكانة المرأة .

السيرة الهلالية

احتلت السيرة الهلالية مركز الصدارة بين السير التي أنشدها العرب واحتفظوا بها ، وقد عاشت عمرا أطول من سائر الملاحم والسير الشعبية العربية ، فهي تعود إلى القرن الخامس الهجري وما تلاه . وترجع لقبيلة عربية في شبه الجزيرة العربية تسمى بني هلال ، وتتميز قبيلة بني هلال مثل غيرها من القبائل العربية بأن الرجل أبرز من المرأة ، وهو قوام علي عائلته وهو المسئول عن عياله ومطالب بالنار والدية ، وهو صاحب السلطة والمرأة تابعة له ، تقيم في كنفه وتحت حمايته وأمرته

وعلي الرغم من تميز السيرة الهلالية بأنها تؤكد علي السلطة الذكورية والمجتمع الأبوي إلا أنها تعطي مكانة مميزة لامرأتين أولتهما عناية خاصة وهما الجازية وسعدي ابنة الخليفة زناتي .

أما عن الجازية فمن غير المعروف ، هل هذا اسمها أم لقب لأنها في بعض الروايات تسمى " الغازية " لاشتراكها في كثير من الغزوات وانتصارها ، ويذكر في حوادثها الأولى أن اسمها "تور بارق" ، كما عرفت بكنيتها "أم محمد" ويصفها القاص " أنها جميلة المنظر ، لطيفة المحضر ، بديعة الجمال وليس لها مثال في الحسن والكمال والقدر والاعتدال وفصاحة المقال ولا يوجد مثلها لا في الغرب ولا في الشرق ^(١٥) .

وهو كلام عام يقال علي بطلات السير الشعبية كلهن ، إلا أن أهم ما يبرز في شخصيتها أنها علي الرغم من عاطفة الأمومة تجاه ابنها محمد وحبها لزوجها "شكر" حاكم مكة وبكائها لفراقهما إلا أن عاطفتها القومية

تغلب عليها وترافق قومها إلى تونس للقتال وتخليص فرسان الهلالية من أسر الزناتى خليفة حاكم تونس ، وبلغ من قوة شخصيتها وحكمتها في تدبير الأمور أن كان لها ثلث المشورة في الديوان ، بالإضافة إلى شجاعتها النادرة وقدرتها على الزعامة واستتفار الهمم للقتال .

وعندما قتل دياب بن غانم كل من الحسن وأبو زيد الهلالي وشرع في قتل أبنائهم خشية أن يشبوا على الانتقام ، اضطرت الجازية أن تقودهم إلى الجبل وتهرب بهم في بطون الجبال والوديان ، وقد لقيت مصرعها بسيف دياب دون أن يتورع كما ينشد القاص أنها أنثى أو يغفر لها تاريخها البطولي^(١٦).

أما سعدي فهي إما أن تكون الابنة الوحيدة للزناتى خليفة أو الابنة الأثيرة لديه لم توضح للسيرة ذلك- ، وهي عكس الجازية فهي تخضع لعاطفتها الخاصة وحبها لمرعي أحد فرسان الهلالية وتضحي بعاطفتها القومية وتخون والدها وقبيلتها وتكون عون لأعدائه فيقتل علي يد دياب بن غانم ، ومع ذلك لم يفي مرعي بما تعاهدا عليه ، رغم أنها ظلت وفيه له ورفضت حب دياب لها وطلبه للزواج منها علي الرغم من سطوته وتعرضها للعداب علي يديه إلا أن ذلك زادها نفوراً منه وفي بعض الروايات أنها قتلت وروايات أخرى تزوجت من أحد فرسان بني هلال قتل والده دياب لتنتقم منه. وكأنه للعقاب الألهي لخيانتها لوالدها وقبيلتها .

رؤية عناصر الأدب الشعبي للاختلاف النوعي

أن التراث الشعبي هو حصيلة تراكم خبرات الإنسان أكتسبها في صورة معرفة شعبية وموروثة لتمييزها عما يسمى بالمعرفة العلمية ، ويرى أسبينوزا أن عناصر التراث الشعبي في معظمها هي مادة ميدانية جمعها

علماء الأنثروبولوجية الاجتماعية من جماعات البدائية والقروية في المجتمعات المتحضرة .

تعكس عناصر الأدب الشعبي التي تناولت تمايز النوع الاجتماعي خوف الرجل من المرأة كأداة رئيسية لخرق منظومة السلطة الذكورية والمجتمع الأبوي ، كما تكشف عن تناقض مزيج أحدهما حول رؤية الأدب الشعبي لاختلاف النوع تبعاً لتنوع الأدوار فالمرأة كأم لها كل التقدير والاحترام والأب له السلطة وهو رب العائلة ، والزوجة تكون خاضعة للزوج والعلاقة الزوجية في الأدب الشعبي تقوم على الاقتناء فالرجل قاني المرأة وإذا عابوا عليها يسبوا قانيها .

وقد يرجع ذلك لارتباط المهر الذي يدفعه الرجل عند الزواج بمصطلحات مثل شراء purchase و ثمن العروس Bride price حيث يعتبر "الشراء" ودفع المهر من الطرق الشائعة للحصول على زوجة في كثير من الثقافات ، فالعريس وأقاربه يعرضون الأقارب العاصبين للعروس بدفع "ثمن للعروس" ، وأحياناً يكون ضمان لحسن معاملة الزوجة في بيت الزوج وتعويض عن ترك بيت عائلتها (١٧)

أما العلاقة بين الزوجين فأنها في الأمثال الشعبية قائمة على الشك وعدم الثقة في الآخر. والعلاقة بأهل الزوج وخاصة الأم (الحماة) قائمة على الصراع والعداوة بينها وزوجة ابنها ، أما للبنة فهي تؤكد على الوراثة بين النوع الاجتماعي فتشبه الولد بأبيه لو خاله ، والابنة لأمها ويجب أن تتسم التربية بالقسوة والشدة حتى يشب الولد على تحمل المسؤولية والبنت تحافظ على شرف عائلتها .

ومن خلال مفهوم الجندر للسير الشعبية يتبين لنا أن الجازية أكثر ذكورية أنها طالبت قومها بالنثار من دياب وكان لها بطولات فروسية . كما نجد أن دياب يركل الجازية حين تكشف عن شخصيتها لتبارزه ويفسر سيد

إسماعيل هذا الموقف أنه عقاب الجماعة الشعبية للمرأة التي تنافس الرجال في الثقافة الذكورية الركل بالأقدام ، كما يرى الباحث أن سعيه هي نموذج للمرأة التي حققت ذاتها وكيانها ووجودها بقصة حبها لمرعي وانفلتت من قبضة السلطة الذكورية (١٨)

والجانب الثاني حول اختلاف رؤية أشكال الأدب الشعبي للنوع الاجتماعي فالأمثال الشعبية تدعم الاختلاف النوعي والتمييز الأعمى بين الذكور والأنوثة أو بين الرجال والنساء . ويغلب عليها التهمك والسخرية من المرأة والتي تكون تابعة للرجل وفي حاجة دائمة لحمايته فنجد المثل "مايجيبها إلا رجالها " وأيضاً "هم قالوا يا نسا ولا يا رجال " تكريس لتفوق الرجال علي الإناث وقدرتهم علي إنجاز ماتعجز عنه النساء .

وفي الأغاني الشعبية فهي موضع للغزل وإشباع لرغبات الرجل وإبراز لمحاسنها وماعون لإنجاب الذرية ، وترتفع مكانتها كلما أنجبت أكبر عدد من الذكور

أما الملاحم والسير الشعبية فنمط المرأة السائد هو المرأة الحرة التي تدافع عن شرفها وشرف قبيلتها وتضحي بحياتها من أجل أنبل الأهداف . وهكذا نجد أن أشكال الأدب الشعبي تعكس الاختلاف النوعي بين الرجال والنساء ونسق العلاقات الاجتماعية لواقع الحياة وإعتبار المرأة عامة أقل مكانة من الرجل وأنها دائماً تستمد وجودها ومكانتها من الانتساب إليه ، ومهما حققت من مكاسب أو امتيازات في المجتمع ، فإن دورها الأساسي يكون في بيتها كزوجة وأم ، ويكرس ذلك الموروث الثقافي وأسلوب التنشئة الاجتماعية من خلال بعض الممارسات التي ترسخ من مفهوم الاختلاف النوعي بينهما وتفضيل الذكور ومنح للرجل مكانة أعلي من المرأة مما يعكس ثقافة ذكورية .

ويمكن أن تكون أشكال الأدب الشعبي أداة للمحافظة على الأشياء التقليدية كما يمكن أن يكون أداة للتغيير لتحقيق أهداف معينة ، بالإضافة إلى أنها تكشف عن طبيعة الشخصية المصرية بسلبياتها وإيجابياتها .

وسوف نستعرض من خلال الوصف التحليلي لعناصر التراث الشعبي والتي برز من خلالها رؤية كل منها للاختلاف النوعي وهي الأمثال والأغاني الشعبية وسيرة ذات الهمة والسيرة الهلالية كنماذج للملاحم والسير الشعبية فسي ضوء التحليل الاجتماعي للنوع الاجتماعي من خلال الأدوار المتوقعة للنوع الاجتماعي ، والنسب والسلطة الأبوية والأمومية ، وكذلك إنجاب الذكور والإناث ثم العلاقة بين الزوجين وتعدد الزوجات وأساليب الاختيار الزواجي والسمات المفضلة للعروسين

التحليل الاجتماعي للنوع في الأدب الشعبي

١- الأدوار المتوقعة للنوع الاجتماعي

يأتي الفرد إلى العالم دون معرفة بالفرق بين الذكر والأنثى ، ثم يكتسب تلك المعرفة من خلال علاقته بالعالم المحيط به والذي يحدد له الأدوار المتوقعة لكل نوع ، ويحدث ذلك تدريجياً دون أن يشعر الطفل ، وعندما يصل إلى أن يكون رجلاً أو امرأة تكون ثقافة مجتمعه من خلال أسلوب التربية ونوعية التغذية والأنشطة المحددة له قد كرست الفروق بين النوع الاجتماعي والتي غالباً ما تتماثل مع ما أوجدته الطبيعة من اختلاف بيولوجي بينهما^(١٩)

مما يؤكد أهمية التنشئة الاجتماعية في التمايز النوعي وخاصة بالنسبة للمرأة التي يتم تربيتها منذ طفولتها على تميز الولد عليها بجانب ملاحظتها لكيفية التمييز بين الجنسين عند استقبال المولود الذكر عن الأنثى والاحتفال به ، واختلاف معاملة البنت عن الولد حتى في الألعاب التي تقدم لهما (كالعروس وأدوات المطبخ للفتاة والسيارات والقطارات والدبابات

والتركيبات للولد) لتأهيلهما للقيام بأدوارهما المستقبلية ، وتحديد السمات المميزة لشخصية كل منهما ، كما تلاحظ عندما تصبح فتاة تقسيم الأدوار بين والديها والعلاقة بينهما ، كل ذلك يكرس لديها القناعة أن وظيفتها الرئيسية في الحياة أن تكون زوجة مطيعة وأم حنون ، وأنها أدنى من الرجل ، وبالتالي فأي تغيير في الاختلاف النوعي سوف يؤدي إلى تصدع اجتماعي واختلال في الأدوار المتوقعة اجتماعياً .

إلا أن تحديد السمات الشخصية التي تميز كل من الرجال والنساء غالباً ما يكون تبعاً للأنشطة التي يمارسونها في المجتمع ، حيث إن أدوار النوع الاجتماعي تنعكس على السمات المميزة لكل من الذكور والإناث وهذه السمات وخاصة السلوكية تعتمد أكثر على احتياجات الشخص وأنشطته الاجتماعية أكثر من اعتمادها على الاختلاف البيولوجي بين الجنسين (٢٠).

وفي دراسة قام بها الباحثان موني وأنك Money & Ank لطفلين توأم متطابقين Identical Twins من الذكور أحدهما تعرض لحادث مأساوي حيث فقد عضو الذكورة أثناء إجراء عملية الختان جراحياً ، وبعد فترة من المعاناة أقنع الوالدان بتنشئة هذا الطفل كأنثى وتم عمل مهبل vagina جراحياً ، وإن كان لا يقوم بوظيفته البيولوجية ، وقد عامله والداه كفتاة صغيرة ، فالأم أطالت لها شعرها وزينتها بالشرائط والحلي ، وألبستها ملابس مزخرفة ، حتى أصبحت الفتاة الصغيرة تسلك التصرفات المتوقعة من الفتيات الصغيرات فهي أكثر أناقة من أخيها واهتماماً بمظهرها ، وتفضل اللعب بالعروس وألعاب البنات ، وهي أكثر هدوءاً من أخيها ، وتتعاون في الأعمال المنزلية ، ورغم أنها ذكر بيولوجياً فهي تتصرف كأنثى (٢١) .

ويتبين لنا أن شخصية الإنسان سواء كان ذكراً أو أنثى هو نتاج تنشئته الاجتماعية وتراثه الثقافي مما ينعكس على درجة التباين بين النوع الاجتماعي .

وهذا التباين في الأدوار لكل من الأولاد والفتيات واتجاهاتهم الإيديولوجية وعلاقتهم بعضهما البعض يتوقف علي القيم والمعايير التي اكتسبوها من خلال التنشئة الاجتماعية والتوقعات النوعية^(٢٢).

والمشكلة الحقيقية ليست في الاختلاف بين الجنسين ، ولكن الاعتقاد أن قدرات المرأة أقل من قدرات الرجل في مختلف النواحي ، وهو الاعتقاد الذي كان سببا في تدني مكانة المرأة وهذا التمييز بين الرجل والمرأة هو ما يسمى النوع الاجتماعي .

وترجع تدني مكانة المرأة إلي سيطرة الرجال في البدايات الأولى عندما كان البشر يعيشون علي الصيد والقنص والالتقاط وهي مهام تحتاج لقوة فيزيقية وقد تولي الرجال مهمة الصيد والدفاع عن الجماعة ، أما النساء فقد ارتبطن بالمنزل نتيجة ظروفهن البيولوجية من حمل ورضاعة الأطفال ورعايتهم بجانب الأعباء المنزلية والتي تتمثل في جلب الماء والطعام وإعداده وتنظيف الملابس وهي كلها أعمال هامة وضرورية إلا أنها تحتل مكانة أدنى من الأنشطة التي يمارسها الرجال^(٢٣)

ولقد خلصت دراسات جادة إلي أن تقسيم العمل علي أساس الجنس هو متغير مركزي في تحليل تبعية المرأة للرجل وان كانت العلاقة التي تربط بين التقسيم الجنسي للعمل ووضع التبعية الذي تحته المرأة من الرجل علاقة خلافية وغامضة ويرجع غموض تلك العلاقة جزئياً إلي عدم تحديد ماهية جوانب النشاط البشري التي توضع موضع الاعتبار في الأعمال المنوطة بالمرأة وتلك المنوطة بالرجل . وقد توفرت مادة غزيرة تدل علي أن تقسيم النشاطات الاجتماعية والاقتصادية بينهما لا يعني بالضرورة أن تحتل المرأة مكانة أدنى من الرجل حيث يرتبط وضع المرأة بظروف سياسية وعقائدية لا بد أن تؤخذ في الاعتبار لتفسير الاختلاف النوعي في الثقافات المختلفة^(٢٤).

في دراسة قامت بها مارجريت ميد Margaret Mead لثلاث قبائل بدائية في غينيا الجديدة كشفت عن أن الرجال في إحدى تلك القبائل يمكنهم القيام بالأعمال التي يعتقد الناس أنها قاصرة علي النساء والعكس صحيح ، كما أن كلا الجنسين يتولي مسؤولية العناية بالطفل . وفي قبيلة أخرى فإن كل من الرجال والنساء يتسم نمط شخصيتهم بالعدوانية والعنف ، والمرأة لا تفضل أي ارتباط بالأمومة كالحمل والتربية ورعاية الأطفال ، وهم يبغضون إنجاب الإناث ويفضلون عليهن الذكور ، أما القبيلة الثالثة فقد وجدت مار جريت ميد أن هناك اختلافات عميقة في سلوك كل من الرجال والنساء ولكن علي عكس المتوقع فكل منهما يسلك الطريقة التي نري أن الجنس الآخر يجب أن يقوم بها فالنساء مسيطرات وعدوانيات ومسئولات اقتصادياً عن العائلة ، بينما الرجال دورهم سلبي ويتولون رعاية الأطفال وينهمكون في الثروة ويفضلون تزيين أنفسهم (٢٥).

وعلي الرغم من تلك الدراسات التي تؤكد علي أن الفروق بين النوع الاجتماعي هي فروق ثقافية إلا أن إحدى الدراسات قامت ببحث للثقافات المختلفة في ستة مجتمعات أوضحت أن الذكور في مرحلة الطفولة أكثر عدوانية وعنف من البنات، وأن سمة القتال والصراع والرغبة في الاستقلال أكثر ارتباطاً بالسمات الشخصية للذكور (٢٦).

كما أشارت آن أوكلي Ann Oakley في دراستها عن الاختلافات الجنسية والنوعية ، أن الحجم الأكبر للذكور عن الإناث يتحدد تبعاً لطبيعة الأعمال التي يمارسها كل جنس ، وكم الطعام الذي يتناوله ونوعيته ، وفي بعض المجتمعات مثل مجتمع Bali فإن الرجال والنساء يقومون بأعمال متشابهة ولذا فمن الصعب أن نتناول هذا المتغير كأحد الاختلافات بين النوع الاجتماعي بل العكس صحيح فإن للقيام بأعمال وممارسات فيزيقية متشابهة

لكلا الجنسين والمشاركة بينهما في نوعية الطعام يحقق نوعاً من المساواة في النوع الاجتماعي في هذا الجانب إلى حد كبير (٢٧).

وهناك عدد من الكتاب والعلماء يعتقدون أن المرأة أكثر اكتفاءً من حيث التكوين البيولوجي من الرجل ، وبذلك يقفون موقفاً مختلفاً تماماً ومعارضاً للرأي السائد بين معظم الذين يعرضون لهذا الموضوع .

ومن أطرف الكتب التي تناولت هذا الموضوع كتاب أصدره عالم الأنثروبولوجيا الفيزيائية الشهير آشلي مونتاجيو Ashley Montagu بعنوان "التميز الطبيعي للمرأة" حيث ذكر أن الطبيعة حبت المرأة ببعض المميزات البيولوجية التي تظهر منذ فترة ما قبل الولادة ، فقلب الجنين الأنثي مثلاً أسرع من قلب الجنين الذكر ، كم أن الأنثي تتطور بدرجة أكبر وأسرع من الذكر . ومهما يكن من أمر الاختلاف في الرأي حول إذا ما كانت الفوارق بين الجنسين ترجع إلى أسباب طبيعية أو أسباب ثقافية فليس من شك أن كلا منهما يلعب دوراً في الاختلافات بين الذكور والإناث (٢٨) .

وتلعب الأنشطة الطقوسية والرموز دوراً هاماً في الثقافة الشعبية حيث يتم من خلالها تحديد التمايز بين الرجال والنساء ، وفيما يتعلق بالطقوس التي لا تشارك فيها المرأة ، لاعتقاد الرجال في بعض الثقافات أن جنسهم أسمي من الجنس الآخر ، وأن الإناث مدنسات ويشكلن خطورة علي كثير من الممارسات والشعائر التي تتعلق بدورة الحياة أو الغيبيات ، ونجد بين قبائل بابوا Papua في غينيا الجديدة يحرص الرجال علي الاحتفاظ بأسرار الطقوس والشعائر التي يمارسونها بعيداً عن النساء ويقيمون أثناء ذلك في مساكن منعزلة وتمنع النساء من الاقتراب من الأشخاص المتكرين في قناع الآلهة والكائنات الروحية الأخرى لأنها تسبب لهم فزع واضطراب ، كما أن أي امرأة تقترب من تلك المقدسات يحكم عليها بالإعدام أو تهدد

بالموت ، وكذلك أي رجل يكشف أسرار تلك الممارسات والطقوس لأي امرأة (٢٩).

كما يضرب فيكتور تيرنر Victor Turner مثلاً للرمزية عند دراسته لشعائر البلوغ للفتاة في جماعات إندمبو في أواسط أفريقيا (زيمبابوي) ، حيث تدور حول شجرة معروفة باسم شجرة اللين (لأنها تفرز سائل أبيض إذا قطع أحد فروعها) وهي رمز للبن الشدي والانتماء للنسب الأمومي وتخفي شعائر بلوغ الفتاة الصراع بين مبدأي النسب الأمومي والإقامة مع أهل الزوج ويظهر ذلك في سلوك الأهالي حيث يتم التفرقة والفصل بين الجنسين ويسخر الرجال من النساء أثناء الغناء مما يرمز للصراع والتنافس بينهم (٣٠) .

ويستخدم الرجال أسلوب السخرية والاستهجان ضد النساء اللاتي ينحرفن عن الأدوار المتوقعة لأن ذلك يهدد مكانتهم الأعلى ويقابله بآليات للضغط عليهن مثل الاستخفاف بالآراء المعارضة التي ترفض أسلوبهم في السيطرة ويثيرون حولها كثير من السخرية والتهكم ويضعون أمامها كثير من الصعوبات والعوائق التي تحول دون انطلاقها (٣١).

كما نجد في بعض الأمثال الشعبية الدعوة للفصل بين الجنسين مثل "ليه يحرر النساء قال بعد الرجال عنهم" وعلي النقيض من هذا الفرض كما في أغلب الأمثال الشعبية فإن غياب الرجال سيؤدي إلي انحراف النساء "الرجالة غابت والستات سابت".

وفي دراسة عن نمو الفروق بين الجنسين خلال المراحل العمرية المختلفة أجراها أوليان Ullian (١٩٧٦) علي سبعين ذكراً وأنثي تراوحت أعمارهم من ستة حتي ثمانين عشر عاماً ، قسم أفراد العينة إلي ستة مستويات تبعا للمراحل العمرية ، وقد اتضح من نتائج البحث أن إدراك أفراد العينة للفروق بين الجنسين ينمو بنموهم العمري ، كم أوضحت دراسات

أخري أن الفروق بين الجنسين في الاستقلالية والرعاية وتحمل المسؤولية والسيطرة والعدوان تصبح أكثر وضوحاً كلما تقدم الشخص في العمر (٣٢) كما أن السلوك العدواني والمشاجرات بين الأطفال الذكور مقبولة من المحيطين بهم فالأدوار المتوقعة للأولاد أن يكون نشاطه وممارساته تتسم بالقوة والصراع والميل للاستقلال بينما الفتيات يجب أن تتسم بالهدوء والطاعة والسلبية ولا يتشاجرن مع الأولاد . ومن الواضح أن الرسائل حول مقومات الرجولة والأنوثة تصل للأطفال منذ سن ثلاث سنوات حيث يعرف كل الأطفال تقريباً ما هو الاختلاف بين الجنسين أو بمعنى أصح التصرفات المتوقعة لكلا الجنسين (٣٣).

وهناك بعض الأمثال تلقي المسؤولية علي الرجال وتحجم أي مبادرة من المرأة "هم قالوا يا نسا ولا قالوا يا رجال" وكذلك "ما يجيبها إلا رجالها" تأكيد علي قدرة الرجال علي إثبات مالا تستطيعه النساء . كما يقال عن الكلام الغير ملتزم به أنه كلام نسوان "وعلي العكس "كلام رجالة" كناية عن الجدية والالتزام . كما نجد في المجتمع الشعبي أن نعت الرجل بأنه امرأة تقلل من شأنه وإهانته بينما نعت المرأة بأنها رجل مدح ودليل علي قدرتها علي تحمل المسؤولية وشجاعتها .

وتقوم العلاقات بين النوع الاجتماعي في المثل الشعبي علي عدم الثقة المتبادلة بين كل من الرجال والنساء فنجد فيها تحذيراً للرجال من النساء "كيد النساء غلب كيد الرجال"، "لا تأمن للمرأة إذا صلت ولا للخيل إذا طلب ولا للشمس إذا ولت" (المرأة: المرأة).

وفي السيرة الهلالية نجد صور عديدة للتأكيد علي كيد النساء وذلك حير مكرت الجازية علي حارس البوابة في تونس فكانت تمنيه وتغريه بمختلف المغريات حتي يفتح الباب لها ومن معها من الهلاليين لإطلاق سراح مرعي ويونس ويحي ، كما نرى في الحوار التالي

الجازية : يا بواب صارة أفتح للعداري --- حنا يامشندر إلي حد السوارة
الحارس: روي يا ظريفة تاشاور خليفة— له حربة رهيفة تقسم الحجارة
الجازية: يا بواب منصور أفتح لي باب السور ندخل بدستور ونبيع العطارة
الحارس: المفتاح ماهو بيدي أروح أشاور سيدي
دا الباب الحديدي في فتحه مشورة

الجازية : أفتح وكن طابع جبنا لك بضايح سوتحت بدايح تصلح للإمارة
وتظل الجازية في حوار شعري طويل مع الحارس وتغريه بجمالها وجمال
الحسان معها ، يقول لها أنا السلطان حكالي . لا تفتح ولالي نول قوم هلاكي
من قوم مكاره

وتعود الجازية تقول له أفتح يا حبيبي وجوك لا تغيبني سترحم الغريبة كلنا
بكاره

وتعود وتستعطفه أفتح يا بن عمي حتي يزول غمي حزامي فوق تم تارة فوق
تارة

وتتجح في أن تقنع الحارس بفتح الباب ليدخل معهم أبو زيد الهلالي
وبعض فرسان الهلالية متكرين في زي النساء .

كما نجد أيضا أخت الزناتي خليفة والتي تسمى زعيمة ست الغرب
وهي كما وصفتها السيرة الهلالية عجوز داهية تتأر لموت أخيها علي يد
دياب ، وقد أدركت بحنكتها الصراع بين الحسن ودياب ، فلجأت متكررة في
هينة شاعرة كي ترمي الفتنة بينهما ، ونجحت دسائسها ويقتل دياب الحسن
غدرأ ثم يقتل أبي زيد الهلالي والجازية بعد ذلك غدرأ أيضا لتنتهي الملحمة
بمقتله هو ، وتقود الداهية العجوز جموع الزناتية لطرده للهلالية^(٣٤).

أما سعدي أبنه الزناتي خليفة تدور حياتها حول خصلتين متداخلتين
هما الحب والحيلة التي تبلغ درجة الكيد ، فما أن شغفت بمرعي حتي دفعها
ذلك للقيام بكل عمل والاستهانة بكل عرف ، ويتمثل كيدها في تحايلها علي

والدها وإقناعه أن أمراء الهلالية يونس ومرعي ويحيى ما هم إلا شعراء جوالون ، أو كما تدعوهم السيرة وأن قتلهم سوف يصبح مسبة في الأفواه ، ثم أشارت بحبس الشبان في قصرها المنعزل بالسجن الملحوق به وكانوا يقضون وقتهم في السهر والمرح وقد أحبت مرعي حباً شديداً واستغلت مكانتها من أبيها ليعفو عن أبي زيد الهلالي وأقنعتة أن يطلق سراحه ليعود بالأثباب والفداء ، كما أشارت علي الهلالية بإرسال دياب إلي أبيها ومنازلته لأنه أقدر الفرسان لمنازلته واحتالت علي والدها وبسببها لقي مصرعه ، وقد ظلت وفيه لمرعي رغم عدم وفائه لها (٢٥).

وعلي الرغم من أن موقف مرعي ورفضه الزواج منها في الثقافة الشعبية جزاء خيانة سعدي لأهلها ، إلا أنه أيضا يكشف عن صورة من عدم الأمان أو الثقة في الرجال في مقابل صور لكيد النساء .

وكما تحذر الأمثال من كيد النساء أيضاً تحذر النساء من الرجال " يأمانة للرجال يأمانة للمية في الغربال " . وعن عدم جدوى ما تفعله الزوجة مع الزوج المائل نحو الآخريات نجد " برة فرشت لك وجوه فرشت لك وأنت مايل إيه يعنلك " كما تنصح المرأة ألا تترك لزوجها مال حتي لا ينفقه علي امرأة أخرى " قصصني طيرك ليلوف بغيرك " .

ومن الملفت للنظر أن الراوي لسيرة ذات الهممة يعزو قوتها بين قومها أنها كانت تتعمم بزي الرجال ، وتخوض التجمعات مع الناس وتشارك في المعارك الحربية والسياسية ، إلا أنه يتوقف مطولاً عند ذات الهممة التي لم تكن تقبل ضيماً بل كانت متعالية محتشمة فصيحة ، وفي العديد من المواقف تتصرف بذكورية أقرب إلي الفروسية التي تفوقت فيها علي اعني الفتيان والأمراء برغم أنها راعية عند الحارس بني طي (٢٦).

ويجئ ذلك مناقضا لوضع المرأة علي المستوي المحلي في القرى العربية الإسلامية ، والذي يعكس حالة خضوع وإحباط وأنها تحتل مكانة

أدنى من الرجل كما تحكم حياتها مجموعة من التقاليد والعادات والعرف ، وهي تعمل في إطار ما أسماه الأنثروبولوجي ريتشارد انطون Richard Antoun دستور الحياء والذي يعد من أبرز مظاهر الضبط الاجتماعي سواء علي مستوي الفرد أو العائلة أو المجتمع ككل ، وخاصة فيما يتعلق بالعلاقات بين الجنسين ، فدستور الحياء يحدد الخصائص والسمات المحددة لأدوار الذكور والإناث ، وهو يستمد قوته من أن المرأة ضعيفة فيزيقياً وأدنى مكانة من الناحيتين الشرعية والاقتصادية بالنسبة للرجال ، ومن ثم فإن شرف المرأة ملكيتها وحياتها معرضة بسبب ضعفها للاستغلال نظراً لطبيعة الرجل الاستبدادية المسيطرة ، فالرجل عدواني بطبيعته والمرأة سريعة التأثر بالفطرة ، ولذا كانت المرأة في حاجة دائماً إلي الحماية ووظيفة دستور الحياء أن يقدم هذه الحماية بمقتضى السلطة الأبوية (٢٧) .

٢- النسب والسلطة الأبوية والأمومية

يعتمد النسب علي الناحية البيولوجية ، وهو يعني اجتماعياً تحديد الجماعة التي ينتمي إليها الفرد ، ففي المجتمعات الغربية نجد النسب ثنائياً أي أن الشخص تربطه نفس صلة القرابة بالوالدين والجدود الأربعة ، وهناك نظم أحادية النسب ، وهي التي يقتصر فيها الانتماء إلي جنس واحد أما للأب أو للأم .

وفي النظم الأبوية ينتسب الأبناء لجماعة الأب أما الابنة فإن أطفالها ينتسبون لعائلة زوجها . أما في النظم الأمومية فالمرأة هي التي تمنح النسب وبالتالي ينتمي الأبناء الذكور إلي نسبها ولكن الأمر مختلف بالنسبة لأولادهم لأنهم سينتمون إلي عائلة الأم . إلا أن هذا لايعني أن السلطة تكون للمرأة في المجتمعات الأمومية ، فللنساء أشقاء يمارسون سلطاتهم علي شقيقاتهم وأبناء شقيقاتهم ، فالرجال ينتمون لنسب الأم ولاينقلون نسبهم لأطفالهم لأنهم ينسبون

مهامهم وممارسة السلطة علي الأبناء والأمور المتعلقة بزواجهم وتشغيلهم والتي نعتبرها سلطة أبوية تكون للخال .

وفي أوائل هذا القرن تعرض بعض الأنثروبولوجيين للعائلة الأمومية كمرحلة من مراحل تطور التنظيم الاجتماعي في المجتمعات البدائية ، وكأحد صور السيطرة السياسية للنساء إلا أن الأنثروبولوجيين المحدثين لديهم شك في وجود هذا النمط الأمومي وعلي الرغم من أن غياب حكم النساء له أهمية فيما يتعلق بالعلاقة بين السلطة والنوع الاجتماعي ، إلا أن ذلك لا يعني أن الذكور تحكم الإناث عالمياً فالعديد من المجتمعات لا توجد بها اختلافات نوعية بصورة ملحوظة^(٣٨).

ومع أن الكثيرين ردد أن نظام الانتساب في خط الأم يخلق للمرأة مكانة عالية لأنه يعطيها دوراً مركزياً في عملية الاستمرار الاجتماعي ، ولكن الحقيقة أن مركزية هذا الدور أو عدم مركزيته تتوقف علي درجة السلطة الممنوحة للمرأة داخل البيت وخارجه ، فهناك بعض نظم الانتساب في خط الأم التي يكون المحور الأساسي فيها هو العلاقات بين الرجال الذين تتحدد قرابتهم من خلال المرأة ، ولكنها لا تخضع لسلطة المرأة^(٣٩) .

وعلي الرغم من أن الأب في المجتمعات التقليدية يمارس سلطته علي العائلة ، حيث يلتزم أعضاؤها بالطاعة والتبعية ، وغالباً ما يتولي المسؤولية الاقتصادية والاجتماعية لعائلته ، كما يتم تدريب أكبر الأبناء الذكور سناً علي القيام بدور الأب في حالة غيابه ويمارس سياسة القمع علي اخوته البنات بدعم من الأم التي تكرر وضع رجال العائلة في مكانة متميزة وتبني مكانة الإناث

ومع ذلك فإن تلك المجتمعات التي تحكمها بقوة من الناحية النظرية السلطة الأبوية نجد عدداً كبيراً يدعو للدهشة - من الأسر التي تحكمها أمهات أو جدات نوات إرادة قوية ، ومثال ذلك في قبيلة الكومانش

Comanche فالمرأة المتقدمة في العمر يمكنها أن تكتسب القوة وأن تقبض علي السلطة وتمارسها بنفس القدر المتاح للرجال ، وهي تعامل من أقرانها الرجال كند مكافئ (٤٠) .

وكذلك نجد أحد صور السيطرة النسائية في دراسة لأوسكار لويس عن الهنود البيجان peagan الكنديين ، حيث إن السلوك النسائي الأمثل في المجتمع الأبوي يتسم بالخضوع والتحفظ والرقّة والحياء ومع هذا يوجد نوع من النساء لا يتصرفن بنفس التحفظ والتواضع وإنما بعدوانية وقحة ويتحكمن في أزواجهن وهذا السلوك يستتبعه تحكم كامل في المهام الذكورية والنسائية التي يضطلعن بها ، وتسمى تلك المرأة التي أشار إليها أوسكار بالمرأة "قلب الرجل" وهي لابد أن تجمع بين صفتين الغني والمكانة الاجتماعية الرفيعة من ناحية وأن تكون متزوجة من ناحية أخرى وهو شرط ضروري لكي تصبح المرأة "قلب رجل" بالإضافة إلى شرط آخر أن تكون متقدمة في السن فأغلبهن تجاوزن مرحلة الخصوبة بل وانقطع عنهن الطمث (٤١) .

ويتضح لنا أن الاختلاف النوعي في مجال السلطة نسبي أكثر منه أحكام مطلقة ، لأنه من الصعب أن يكون للرجال أو للنساء سيطرة كاملة علي مجتمع من المجتمعات ، فلا يعني إنتماء بعض المجتمعات للنسب الأمومي أنها تخضع لحكم النساء ، أو أن المجتمعات الأبوية تمنح السلطة المطلقة للرجال .

ومع ذلك فعلي الرغم من السلطة الذكورية والنسب الأبوي ، واقتصار دور المرأة علي التتاسل البيولوجي ورعاية الأطفال بدعم من الثقافة الشعبية والقيم المجتمعية ، إلا أننا نجد في أغلب المجتمعات دور الأم في الإنجاب ورعاية الأطفال يجعلها شخصية أساسية ومركزية في العائلة ، كما تحتل مكانة متميزة عن غيرها من النساء ، وفي كتاب مكانة الأب للأبو ناعوري (١٩٨٥) يوضح العلاقة المتقابلة بين دور الأب ودور الأم في عدة

فقرات ، فإذا كانت الأم مكسباً فالأب يظل مطلباً ، وإذا كانت الأم هي التي تتجب وأمومتها حق طبيعي ، فإن الأب يكتسب حق الأبوة من خلال اعتراف الأم به وتسمية الطفل باسمه وبمقتضى ذلك فمن المفترض أنه يدعمه طوال حياته ويكون مسئولاً عنه ، وتظهر الدلالة العميقة للأنساب الأبوي في خط نقل الأسماء حين يورد حسين بندحمان (١٩٨٤) مثلاً مغربياً "هنا في الأرض أو في الظاهر نحمل اسم أبينا ، وهناك في الآخرة أو في الباطن نحمل اسم أمنا " (٤٢) .

ومن منطلق هذا المفهوم يرى تالكوت بارسونز T. Parsons أن دور كل من الأب والأم يتحدد علي أساس محورين المحور التعبيري أو الوجداني الذي تقوم به الأم والمحور النفعي أو المادي الذي يقوم به الأب ، ونجد أن التنشئة الاجتماعية في المجتمعات الأبوية تهين للابن التوجه إلي الارتباط بالأب في مراحل عمرية معينة تأتي بعد مرحلة التصاقه بأمه في الطفولة المبكرة ولذا فكما يرى بارسونز هناك علاقة وثيقة بين عملية التنشئة الاجتماعية وتقسيم الأدوار بين الجنسين (٤٣)

شهد العقد الثامن من القرن العشرين تزايداً كبيراً في الأبحاث والمقالات التي تبرز دور الأم في الأسرة والتي تنعكس علي أدوارها كامرأة وعضو في المجتمع وهي بخلاف دور الأب الذي لم ينل نفس القدر من الاهتمام في الدراسات الاجتماعية أو الثقافات الشعبية ، وقد يرجع ذلك إلي دورها في الإنجاب والعبء اليومي الملقي علي عاتقها في رعاية أطفالها ، كما برزت في السنوات الأخيرة دراسات حول تأثير عمل المرأة علي دورها كام وزوجة وعلي حياتها الأسرية والمجتمعية (٤٤).

وشخصية الأم في الأمثال الشعبية تتميز بالحنان والسماحة والعفو مهما أخطأ الأبناء فنجد المثل " من أطعم ابني تمره نزلت حلاوته بطني "

وكذلك " ادعي علي بني واكره للي يقول أمين " ، " ادعي علي ابني وقلبي يقول اسم الله " .

كما أنها محبة لأولادها وفخورة بهم مهما كان رأي الآخرين فيهم والمثل يقول الخنفسة شافت ولادها علي الحيط قالت ده لولي ملضوم في خيط . إلا أننا نجد بعض الأمثال المحدودة التي تقلل من شأن المرأة كأم تضحى من أجل تربية أولادها بوقتها وصحتها وراحتها منها " عمر المرة ماتربي عجل وينفع " ، للمرة ماربت تور ونفع ولاكلب ونبح " كما أن عبارة " تربية مرة " كناية عن فشل الأب أو إفتقاده للرجولة وتشبيهه بالنساء ، وهي تعني كثير من الظلم والإجحاف بحق الأم

إلا أننا نجد المثل الشعبي يصف الأبن اليتيم " للي بلا أم حاله يغم واللي بلا أب حاله كرب " ، و يعود ليؤكد علي أن الأم هي التي تحافظ علي أسرتها وتجمع أبنائها حولها إذا توفي الأب بينما في حالة وفاتها فإنه يتزوج مرة أخرى ولايهتم بجمع شمل أولاده " الأم تعشش والأب يطفش " . كما تلعب والدّة الزوج (الحماة) دوراً هاماً في مختلف الثقافات وعلي نطاق واسع نظراً للمخاطر المتعلقة بدور الأم غير المتكيف وخاصة في بداية زواج الأبناء وشعورها بالحرمان النسبي لسلطانها كأم وإفتقادها لأهميتها الوظيفية قد يحدث صراع في الأولر بين العلاقة الزوجية التي تشمل الزوج والزوجة وعلاقة البنوة التي تشمل الأم والأبن (١٥).

وتتناول بعض الأمثال الشعبية العلاقة بين الحماة وهي لم للزوج وزوجة أبنها وهي في الأمثال الشعبية تتسم بالعداوة فعندما تدخل كل من زوجة ابنها وأبنتها مع زوجها للفرش " تقول لمرات ابنها كوعي تخنقيه ولبنتها عبطي فيه " (عبطي : تعلقي برقبته) ، وتقول لنفسها " ربي ياخايبه للغيبة " ، " لول حزني زيجة لبني " كما نجد المثل علي لسان زوجة الابن "الحما خمة ولو كانت ملكة من السما " ، "الحما عقرب تقرص وتهرب".

تتجلى عبقرية الثقافة الشعبية حين تحذر الحدة زوجة ابنها أنها سوف تمر الأيام وتكون مثلها " مصيرك يازوجة الابن تكوني حما " كما تحذر الأمثال من دعوة الحما علي زوجة ابنها " دُعا الحما من الحمي " (الحمي أي الموت).

وتكشف لنا الأمثال الشعبية والأغاني الشعبية عن الصراع بين الحما وزوجة الابن في ظل نمط العائلة الممتدة والتي تكون أم الزوج مسئولة عن كل ما يتعلق بالمسكن وتقسيم العمل بين زوجات الأبناء وتمارس سلطتها عليهن ، وعلي الجانب الآخر رغبة زوجة الابن في الاستقلال بالمعيشة ومحاولة الضغط علي الزوج بكل الحيل.

وفي الأغاني الشعبية التي ترددها النساء في الأفراح أو ليلة الحنا تكشف عن صور من تلك العداوة بين زوجة الابن وأهل الزوج بدون أن يثير شجناً أو حساسية لأنه تمهيد لعلاقات التوتر بينهم ومنها أغنية حوار غزل كما يجري في المحيط الشعبي فالرجل ينتحل العذر بأنه بردان يريد من زوجته أن تغطيه " وهذه معاينة معروفة " إلا أنها تشترط شروط معينة لكي تذهب معه لفراش الزوجية ومنها أن يخضع الزوج لها وأبوه وأمه وأخوته وأن يقطع صلته بجيرانه وإلا فلن تقربه ولن تنام إلي جواره أو تغطيه (٤٦).

بردان أنا ياقرنفلة غطيني ---- والله ما غطيك ولا قرب جارك

إلا ماتبيع أمك وأبوك وأخوانك --- وتكسر السلم علي جيرانك

وأنا ألبس الحرير واقف قدامك - - - بردان أنا ياقرنفلة غطيني

والله ما غطيك ولا قرب يمك ---- إلا ماتبيع خالك وترهن عمك

وتكسر السلم علي راس امك --- وأنا ألبس الحرير واقف قدامك.

كما نجد في الأدب الشعبي العديد من الأغنيات التي تغنيها الأمهات لأولادهما الصغار تعكس خوفها من ذلك اليوم - رغم انتظارها له ولهفتها علي الفرح به - حين تأخذه عروسه وتبعده عنها ، فإذا استمعنا إليها نجدها

تبته هواجسها وهمومها ومشاعرها المتداخلة " ناغيلي وأنا غيلك قبل
عروستك ماتجيك

تاخذك مني وتحرمني دخلة منديك ---- كلمني لكلمك قبل عروستك
متجيك

تاخذك مني وتحرمني دخلتك " ، نشعر من خلال الأغنية خوف الأم
من أن تحرم من ابنها حين تأخذ عروسه منها وهي التي حملته وأرضعته
وسهرت عليه ولذا تعكس الأغنية شعور الأم بالحرمان المنتظر^(٤٧) .

أما عن الأمومة في السير الشعبية فإننا نجدها علي المستوي
الشخصي والقومي في ذات الهممة ، أما علي المستوي الشخصي فإنها حين
تنهم في شرفها لإنجابها ولد أسود ترفض أن تهون أو تضعف وتربي ابنها
ليشب فارس يحقق بعد ذلك بطولات حتى أنه أصبح فارساً للإسلام والبطل
المشهور وحامي الثغور " ولا تتركه حتى بعد اكتمال نضجه بل تقف إلي
جواره عندما يحتاج لنصرتها وتقف ضده إذا حاد عن الحق ، ويؤكد القاص
أن موقف ذات الهممة من ابنها هو موقف عام مع الجميع فهي أم الجميع
تداوي الجرحى وتحنو عليهم وتقاسمهم حياتهم وتساعدهم في حل مشكلاتهم
يدفعها إلي ذلك شعور غامر بالأمومة يتجاوز علاقة الأم بالابن ليصبح عطاء
بلا حدود^(٤٨) .

وقد سماها الخليفة العباسي "بأم المجاهدين" ، ومن الصدف الغريبة
أن تكون الحرب الكبرى بين امرأتين كل منهما تقود جيشاً من الرجال وكانت
تنزع جيش الروم ملطية بنت ملك الروم ، وكانت قد استولت علي ثغور
إسلامية وهزمت أبطالاً مسلمين ، وانتصرت عليها ذات الهممة وحرقت
حصنها ، واستولت علي المدينة التي أنشأتها ملطية وسميت بإسمها ويقول
الراوي للسيرة الشعبية " ثم بعد أن تركوا البطارقة في الجبال وقد عرضوا

سبهم الإسلام ----- وقد كتبوا إلي المنصور يبشرونه بالنصر ويعرفوه
بـ جري وكيف ملكوا ملطية علي يد ذات الهمة ----» (٤٩).

وترتبط "ذات الهمة" في السيرة الشعبية بالموروثات الأسطورية
العربية أو السامية، فلا نستطيع أن نفصلها عن " الأم الحانية " التي نجدها في
أسطورة إيزيس التي تصور إيزيس كمثّل أعلى للأخلاص والوفاء والأمومة
الحانية ، والحرص علي تربية ولدها "حورس" وتعليمه مبادئ التمسك بالحق
والكفاح ضد الظلم والتغلب علي قوي الشر لكي تستقيم الحياة (٥٠).

٣- إنجاب الذكور والإناث في الأدب الشعبي

يعد تفضيل الذكور من القيم السائدة في معظم المجتمعات وخاصة
التقليدية منها ، ومنذ عصور تاريخية قديمة ، ويعود ذلك إلي عوامل
اجتماعية وثقافية واقتصادية وهي ترتبط بقناعة الآباء بقدرة الأبناء الذكور
علي العمل والإنتاج وتأمين مستقبلهم ومستقبل آبائهم في الشيخوخة كما أن
الولد يحفظ ثروة عائلته من أن تتوزع علي الأقارب لأنه يحجب الميراث عن
الأقارب ، وهو يخلد أسم العائلة وسند وحماية لنساء العائلة (٥١).

أما الإناث فأنهن لا يسهمن في امتداد نسب أسرهن ، كما أنها تتقل
ماتملكه إلي عائلة زوجها من خلال أبنائها وكذلك نسبهم ، ويغلب علي
الأمثال الشعبية تفضيل الذكور علي الإناث لأسباب عديدة منها أن الأسرة
العربية أسرة أبوية ينتسب الأولاد لأبيهم ، وهم يخلدون اسمه وذكره اللي
خلف مامتش " ، كما أن إنجاب الأولاد يحجب الورثة من الأقارب ويحول
دون تبديد الميراث ، كما يؤثر المجتمع المصري مثل المجتمع العربي أسم
البنين علي غيرها من الأسماء ، فتسمي الأم بأبنها الذكر حتي وإن لم يكن
البكري . كما تعزز الأم التي تلد ذكور من مكانتها لدي أهل الزوج
والمحيطين بها .

ومن تلك الأمثال التي تفضل إنجاب الأبناء " أم الغلام تستاهل الإكرام " اللي مالوش ولد عديم الضهر والسند " ، "ياريت ولد ورجليه جريد والله الولد عند العدا بيكيد " (الجريد أي نحيل) ، "حطت عجلها ومدت رجلها " (عجلها كناية عن مولودها ومدت رجلها كناية عن الزهو والكبر) .

والأمثال التي تعبر عن كراهة إنجاب البنات " يامخلفة البنات ياشيلة الهم للممات " بنية علي بنية شمتوا العزال فيه " ، "ولادة البنات شماته " (شماته للأعداء) "موت البنات سترة " وحتى في التربية نجد الدعوة للقسوة في معاملتها " إكسر للبنات ضلع يطلع لها اتنين " وهذا المثل يتكرر في تربية الأولاد ، "البنات من ضلع أعوج "

نتناول بعض الأمثال الشعبية الفرح بمولد الإناث منها " اللي يسعدنا زمانها تجيب بناتها قبل صبيانها " ، " البنات حبيبة أمها " ، "البنات سر أمها " أي ترتبط بأمها ، "البنات رزقها واسع" ، "أبو البنات مرزوق" ، " اللي ماعندوش بنات الناس متعرفش إمتي مات " (لأن البنات تولول فيسمعهن الجيران ، وملابسهن السوداء رمز لحداهن) .

ولا يقتصر تفضيل الأمثال الشعبية علي تفضيل الأبناء الذكور علي الإناث بل يتجاوز حتي الأحفاد فالعرف أن الابن من صلب الأب وأبناؤه ينتسبون للعائلة فنجد " ابني في ملكك وملك غيرك لا ، وربّي ابن ابنك وابن بنتك لا " .

وتقول الجدة " ابن العلوة عدا وعداني ، وابن الحبيبة عدا وخلاني " ونفس المعنى " ابن ابني عدا وعداني ، وابن ابنتي عدا وخلاني " أي أن حفيدها من الأبن سند لها وأنه شعر بمسئوليته عنها وخوفه عليها فلم يتركها تعبر وحدها البر الآخر بينما حفيدها من الأبنة ولاءه لأهل أبوه .

كما أن وراثة الأبناء للوالدين تكون بين كل نوع سواء في الصفات الوراثية أو المكتسبة ، فالولد يرث والده ومن الأمثال التي تضرب لمن يبرع

يسا برع فيه والده "الولد لأبوه" "ابن الوز عوام" والبنت ترث أمها" بنت
نارة حفارة "أكفي القدرة علي فمها تطلع البنت لأمها"، "إسأل عن الأم
قبل ماتلم".

وكما نجد في الأمثلة العديد من الفروض وعكسها مثال ذلك "يخلق
من ضهر العالم جاهل"، ومن ضهر الصالح طالح"، "بنت المليحة فضيحة"
(أي المرأة الجميلة قد تنجب ابنة قبيحة)، أي أن الأبناء قد لا يشبهون والديهم
كما أن قرابة العمومة أو الخؤولة المتقاطعة قد تلعب دور في الوراثة
مثل "الولد لخاله والبنت لعمتها"، ولأهمية العلاقة بأهل الأم نجد تأكيد علي
أهميتها قالخال والد".

وتصور الأغاني الشعبية أثر إنجاب الذكور علي الأم من المحيطين بها

لما قالولي ده ولد ----- إنشد ضهري وانسند

وجابولي البيض مقشر-----وعليه السمنة عايمة

ولما قالوا دي بنية----- كركبوا الدار عليه

وجابولي البيض بقشره-----وبدال السمنة ميه

أما عن تفضيل الإناث في الأغنية الشعبية

لما قالوا دي بنية----- قلت ياليله هنية

متعجولي وتخيزلي----- وتملا الدار علي

لما قالوا دي صبية----- قلت ياليلة هنية

متكنسلي وتفرشلي----- وتسبل توبي علي

ويفسر أحمد صالح هذا التناقض في الأمثال والأغاني الشعبية والتي

يغلب عليها تفضيل الذكور علي الإناث، وعن وضع الإناث موضع التفضيل

فليس هو الغالب في الأدب الشعبي، وأغلب الظن أنها وجدت للتأسية أو

الإغظة أو تأكيد الشيء بنقيضه (٥٢).

كما تؤكد الأغنية الشعبية التالية تفضيل الذكور علي الإناث علي
لسان الأم أثر إنجاب الولد علي للعائلة والأقارب والجيران، وفرحة الأحباب
وحقد الأعداء ، ومن الملاحظ أن الأم تدعو للأحباب بإنجاب سبعة من
الذكور ، وعلي للحساد أن تحل عليهم المصائب ومنها إنجاب سبع بنات
جزاء عدم مشاركتها الفرحة بالغلام.

ياولد الولاد بيجوا لك-----ينظروا حسنك وطولك
ينظروا الشال للمقصب-----ياتري مين جايبوا لك
اللي زعلت يوم لن جيت-----تم عليها زعلتها
تلبس القيد حديد-----والحية في رقبتها
يوعدها ربنا بسبع بنات-----يقعدوا علي ركبته
واللي فرحت يوم لن جيت-----يتم عليها فرحتها
تلبس عقد اللولي-----والكردان في رقبتها

كما نجد في دراسة حامد عمار أن من أفضل الأدعية التي يمكن أن
توجه في هذا الشأن لأي رجل بأن " يرزقه الله سبعة أبناء وأن يحج سبع
حجرات " ويتضح علو المكانة المستمدة من كثرة الأولاد في الهدايا التي تقدم
للقابلة عند مولد الصبي بالمقارنة مع تلك التي تقدم في إنجاب البنت ، كما أن
الأباء والأمهات يقسمون "برقة" أولادهم وليس بناتهم وذلك كأقوي أنواع
القسم (٥٣) .

وبالنسبة للختان فإن الأدب الشعبي يحتفي بالبنين دون البنات ، ويتم
تبادل الهدايا فيه وأحياناً يقع ضمن حفل زواج أحد أقاربه وتصف أغاني
الختان الصبي بأنه عريس ومن الأغاني التي تؤدي وقد لوشك المزين (حلاق
الصحة وكان يقوم بعملية الختان في المناطق الريفية والشعبية) علي إجراء
الختان

طاهره يامزين تحت السقيفة-----وقطع يامزين قطعة لطيفة

بشويش عليه يا مزين دا والذي نحيفة

ولحظة أن يتم الختان تردد النساء أمثال هذه الأغنية

يا فرحتي دخل المزين عنديا - --- ماتفرشي له فراشات الهنا

الأسطى قطع ماتحضري المحرمة (٥٤).

ومن الأمثال الشعبية التي ترتبط بالتنشئة الاجتماعية للأبناء نجد " أبناك علي ما تربيته " أي ينشأ علي ما لقنته أثناء نموه ، كما تدعو الأمثال الشعبية إلي القسوة والحث علي تأديب الأولاد " أضرب أبناك واحسن أدبه ما يموت إلا لما يفرغ أجله " وبنفس المعنى نجد مثل يتكرر مع كلا النوعين " كسر للعيل ضلع يطلع له أثنين " وأيضاً " كسر للبنات ضلع يطلع لها ضلعان " وهو أمر مبالغ فيه للحث علي تأديب الأبناء واستعمال الشدة معهم ، لأن السدي لن يحسن والديه تربيته فسوف تعلمه قسوة الحياة والأيام والليالي فتقوم اعوجاجه " اللي ما تربيته الأهالي تربيته الأيام والليالي " كما نجد المثل الشعبي يحث الآباء علي معاملة الأبناء إذا كبروا كأخ للأب " إن كبر ابنك خاويي " .

وكذلك في السير الشعبية نجد تفضيل الذكور في أقسى صورته ففي سيرة ذات الهممة بعد أن يموت جدها الصحصاح ملك بني كلاب يستولي عمها ظالم علي الحكم وبعد صراعات ومحاولات عديدة يعترف بحق والدها مظلوم في الحكم ، ولكن علي شرط أن من تتجب زوجته نكر ينفرد بالحكم ، وإن كانا نكريين يقتسمان الحكم ، وتتجب زوجة ظالم نكراً سماه الحارث ، أما مظلوم فتتجب زوجته أنثى - وهي التي أصبحت فيما بعد ذات الهممة - ولما بشر بها ظل وجهه مسودا وهو كظيم ويحاول قتلها - لينكرنا بعادة من الجاهلية هي وأد البنات - إلا أن قابليتها تعده أن تشيع أن زوجته أنجبت ولدا ومات ، وتأخذ الطفلة إحدى الجاريات تسمى سعدى " لتربيها وتسميها فاطمة ،

وأيضاً أوردت في السيرة الهلالية بالتفصيل الظروف والملابسات التي خرج فيها أبو زيد الهلالي إلى الحياة ، وجسم المنشئون للملحمة لهفة الشخصية العربية علي إنجاب الولد فقد ذكروا أن والده رزق تزوج عشر نساء ولم يكن يجمع بطبيعة الحال إلا بين أربعة منهن كما يفرض الإسلام - ومما ألمه وحز في نفسه أنه أنجب من زوجاته العشر بنتين فقط ، كما رزقت إحدى نسائه بصبي ولدته مشوه ، وقد تزوج رزق زوجته الحادية عشر وهي "خضرة" ابنة شريف مكة ، ومن ثم عرفت بالشريفة ، وأنتج صدره مارآه من علامات الحمل إذ كان يتوقع أن تأتي له بغيام سوي يجمع بين الشرف الهاشمي والدم الهلالي ، وقد بعث إلي الأمراء وكبار القبائل ليشاركوه الاحتفال بولادة ابنه من بنات الأشراف (٥٥) .

كما أن الجازية تذكر في الحوادث الأولى للسيرة باسم "نور بارق" نظراً لجمالها وحسنها الباهر ، وهي تعرف في جميع الأحداث بعد تركها زوجها الأول "بأم محمد" مما يعكس تفضيل المجتمع العربي للقب أم البنين علي سواها من الألقاب .

٤- العلاقة بين الزوجين

الزواج في كل مجتمع عبارة عن مجموعة من الأنماط الثقافية لإقرار الأبوة وتهيئة الأساس المستقر للعناية بالأطفال وتربيتهم ، فالزواج هو بالفعل الوسيلة الثقافية الأساسية لضمان استمرار الأسرة والجماعة الأخرى القائمة علي القرابة (٥٦) .

ويسري برنارد باربر Bernard Barber أن الزواج علاقة مستمرة مقبولة اجتماعياً بين رجل وامرأة أو أكثر ، وهي تسمح بالعلاقات الجنسية بينهما بغرض الأبوة ، ويعد للزواج نمطاً خاصاً من العلاقات المقبولة بمجتمعنا وهي تتم وفق معايير وضوابط معينة ومن الممكن أن تنتهي تحت

شروط خاصة يحددها المجتمع^(٥٧) وأهمية الزواج ليس في إقامة علاقة بين شريكين ولكن أهميته في العلاقات التي تربط بين عائلتيهما .

وتعكس الأمثال خصوصية العلاقة بين الزوجين "الراجل وممراته زي القبر وأفعاله" ، "الراجل وممراته زي الحلة وغطاها" ، "إن كان الرجل بحر تكون المرة جسر" (الرجل والمرأة:- الزوج والزوجة) .

وتسببوا المرأة في الأمثال الشعبية التي تدور حول العلاقة الزوجية أنه لاحيلة لها غير أن تكون تابعة للرجل ، خاضعة له وفي حاجة إليه فهي تفضل الزواج مع التبعية أفضل من أن تكون بلا زواج "ضل راجل ولاضل حيلة" ، جور من عود ولا القعود "أي أن الزوج مهما كان نحيف وضعيف فإنه أفضل من أن تقعد الفتاة بدون زوج ، وكذلك "أقل الرجال يغني النساء" ، أي يجعلهن لا يحتجن أحد "خودي لك راجل بالليل غفير وبالنهاري أجير" . أي أنه يجب لها لا تحتاج لأحد فهو يحميها في المساء ويسعي للعمل فلا تحتاج لأحد .

وقد تناولت العديد من الدراسات العلاقة بين الزوجين داخل نطاق الثقافات السائدة في المجتمعات المختلفة ، وخاصة ما يتعلق بأدوار الرجال والنساء ومكانة كل من الزوج والروجة في الأسرة من خلال قوة اتخاذ القرارات الأسرية ، حيث أكدت آراء عديدة أن مساهمة الزوجة في دخل الأسرة يكسبها سلطة اتخاذ القرارات الأسرية ، إلا أن تلك الآراء تواجه بعض الاعتراضات ، فهناك دراسات أخرى توضح أن هناك عوامل اجتماعية واقتصادية تواجه الربط بين المكاسب الاقتصادية أو الدخل للزوجة وتبوئها لمكانة أعلى أو إكتسابها قوة اتخاذ القرارات نظراً لأن نسق التدرج الجنسي السائد في أغلب المجتمعات التقليدية والنامية يقوم على أساس أن الرجل مكانته أعلى من المرأة لإعتماد النساء عليهم ومسئوليتهم الاقتصادية عن الأسرة^(٥٨) ، في إطار الأدوار التقليدية لكل منهما .

أما فيما يتعلق بإتخاذ القرارات فإن الأمثال الشعبية تنسفه من إستشارة المرأة ، بل جعل من سمات الرجولة ألا يستشيرها في اتخاذ القرارات فنجد الأمثال "شاوور مراتك وأخلف شورتها " ، "شورة المرة تأخر سنة " ، "الراجل ابن الراجل عمره مايشاور مرة " ، "شورة المرة عوجة " (مرة:-إمرأة) .

كما أن رضا الزوج عنها يكسبها سعادتها "اللي جوزها يحبها الشمس تطلع لها" وأيضاً الدعوة لحسن معاملة الزوجة ليحترمها الناس "اللي يقول لمراته ياعورة الناس تلعب بيها الكورة واللي يقولها ياهانم الناس تقف لها علي السلام".

كما تشير الأمثال إلي أن الزوجة تعاني في حياتها الزوجية "جت العازبة تشكي لقت المتجوزة تبكي" ، ومع ذلك تفضل الزوجة بيت زوجها مهما عانت فيه من مشاكل وتدعوها بعدم العودة لبيت والدها بعد خروجها منه لأنهم لن يرحبوا بعودتها مرة أخرى وتقول "يحرم علي بيت الأهلية لحسن يقولوا العايزة جاية " فعلتي بين أعتابي ولافعلتي بين أحبابي" (الأحباب:الأهل) ، وأيضاً "جهنم جوزي ولاجنة أبويا " ، وتنصح الأمثال الشعبية الزوجة بالصبر وأن تتحمل زوجها خير من طلاقها "الحرّة صبرت في بيتها عمرت "

كما نجد الزوج مرتبط بزوجته وأهلها "سألوا جحا بلك فين قال اللي فيها مراتي" ويدعوا المثل الشعبي الرجل بالتقرب لأم زوجته تبوس ليد حماتك ولاتبوس ليد مراتك " وهو ما يؤكد تأثير الأم علي أبنيتها إسعاد زوجها .

وهناك العديد من الأعراف التي يجب ألا تخرج عنها الزوجة مثل عدم الخروج من المنزل إلا للضرورة "اللي تخرج من دارها ينقل مقدارها "

، " عمر الدوارة ماتربي كتاكيت " (أي المرأة كثيرة الخروج لايمكنها رعاية أطفالها) .

أما عن مهارات المرأة وحسن تدبيرها نجد في الأمثال الشعبية " المرة الطهاية تكفي الفرح بوزة " (الطهاية أي التي تجيد الطهي) ، "الوحدة الشاطرة تقضي حاجتها والخاوية تنده جارتها " .

وتدور العلاقة الزوجية في الأغاني الشعبية حول الاهتمام بالنواحي الحسية المفرطة ووصف دقيق لجسم المرأة لا تتحرج المغنيات من التغني به ولقد نخر الأدب الشعبي بكثير من المواويل والأغاني الشعبية التي ترددها النساء في ليلة الحناء (الليلة السابقة للفرح) وحفلات الخطوبة والأفراح تصف جمال العروس وتبرز محاسنها بالتفصيل

انظر بعينك يا جميل ---بيضة من لون الياسمين
راسها راس اليمامة ---سبحان للخلق العظيم
ياقورتها هلال شعبان ---ياشعرها سلب الجمال
ياعيونها عيون غزلان ---ياحجبها خطين بقلم
ياسنانها لولي ومرجان ---ياخدوها تفاح للشام
ياحنكها خاتم سليمان- ----ياصدرها بلاط حمام

ومما يلفت النظر في أغاني الأفراح عند الزواج هو أنها تتخطى حدود العرف الأخلاقي ، فالزواج في المفهوم الشعبي استغراق في اللذة علي الأقل في فترته الأولى ، كما أن الحياة الاجتماعية خاصة في الاحتفالات تسمح بالتححرر في التعبيرات القولية للعلاقة الزوجية ، وتؤدي تلك الأغنيات بشكل جماعي وغالباً ما تقتصر علي الإناث فقط مما يتيح لهم ترديد العبارات التي تنسم بالإباحية في ليلة العرس

باليلة الدخلة ياسيدي ----خد السلام من ليديك ليدي
باليلة الدخلة ولقاها -----ولقي البنات لكل معاهما

وقال سمعوني حسن لغاها-----ومسكوني قلبي بأيدي (٥٩).

أما في السير الشعبية فإن تناولها للعلاقة الزوجية يختلف تماماً عن الأشكال الأخرى للأدب الشعبي فلقد زهدت السيرة الهلالية حب العذاري ، وعرضت للحب المكتمل وهو حب الرجل لزوجته وعطفه عليها وخوفه من فرلقها والبكاء عند توديعها والاحتفاظ بذكرها والفرح بلقائها ، ولم تجعله وقفاً علي الرجل وحده بل رسمته مشتركاً ومتبادلاً ، وأجرت علي لسان الزوجة مثلاً أجرت علي لسان الزوج مختلف العواطف المحزونة أو المبهجة .

كما تسرد سيرة ذات الهمة العديد من النماذج البطولية النسوية التي تذخر بها الملحمة في إطار من الوفاء للزوج والمحافظة علي شرفها . من هذه النماذج " الرباب " زوجة الحارث الكلابي التي مات زوجها وهي حامل وخشيت من ثأر القبائل فهربت مع عبد لها اسمه سلام كانت تثق فيه إلا أنه يطمع في جمالها وحسنها ويأخذها إلي مكان مقفر موحش ويحاول الاعتداء عليها وتقاومه بعنف ليقتل بها علي الأرض بقسوة ويأتيها المخاض ويهرب العبد فرعاً من الدماء المتدفقة منها وتلد أبنها جندبة ويعود العبد مرة أخرى فيقتلها بالسيف وهي تحتضن وليدها "جندبة" ، الذي ينشأ في قبيلة أعدائه ويصبح فارساً وبعد أن يعرف نسبه ينضم لقبيلته ويتزوج من فارسة عربية شجاعة تسمى "قنالة الشجعان" بعد أن يهزمها في مبارزة بينهما ويتزعا قبيلة بني كلاب حتي أنقذا قافلة للخليفة عبد الملك بن مروان من جماعة أسطوت عليها ، وصحبا القافلة حتي قصر الخلافة في دمشق فيطمع فيها هشام ابن الخليفة ، وعندما يفشل في إغرائها بالمال والجاه والتمن يدبر مكيدة لزوجها الأمير جندبة ورجاله ويقتلهم ، ويخطفها ويفشل في كل محاولات التقرب والتودد إليها لأنها تنهره بشدة وتتفر منه ، وعندما يأس منها قتلها ودفنها في الليل . وهكذا نجد السيرة تكرر محافظة المرأة العربية

علي شرفها حتي لو ضحت بحياتها ، سواء كان خليفة لديه الجاه والمال ،
أو عبد يهددها بالموت .

٥- تعدد الزوجات

هناك ظروف ودوافع عديدة تؤدي إلي اتخاذ الرجل أكثر من زوجة من
أهمها الرغبة في الإنجاب وخاصة إنجاب الذكور وقد يرجع للهيبة والمكانة
الاجتماعية أو المباهاة بالثروة . وأحياناً يرفض المجتمع تعدد الزوجات
فيسخر من الرجل الذي يتزوج عدة مرات أو من المرأة التي تقبل الزواج من
رجل متزوج كما يتضح من الأمثال التالية " اللي يجوز اتنين يا قابر يا فاجر "
، كذلك " عقربتين في الحيط ولا ستتين في البيت "، " من عملهم تجارته
يا خسارته " وتقول الزوجة الأولى لضررتها " تاخدي جوزي وتغيري .. ما
تخلي " أي تأخذي زوجي مني ثم تظهرين الغيرة لا يليق عليك هذا ، " توب
الضرة مر ومن لبسه إتقل حياه " ، " يا واخذه جوز المرة يامسخرة " أخذوا
جوز الخرسة إتكلمت " ، وهناك مثل يقال لترضية الزوجة الأولى " القديمة
تحلي ولو كانت وحلة " ولأن تعدد الزوجات قد يصبح ضرورة في بعض
الأحيان فقد يمدحه المجتمع كما نجد في بعض الأمثلة "جوز الأتتين عريس
كل يوم " حيث تسعى كل منهما لإرضائه بالتزين كالعروس ، أو من أجل
كثرة الأبناء " كتر من الفروش تملأ السروج " (أي تعدد الزوجات يجعل لك
أبناء يركبون الخيل فتعتز بهم) ، أو يفضل الزواج مرة أخرى كعقاب
للزوجة المهملة " الضرة تعدل العصية أو " للضرة تعدل العصبة " (العصبة
هي غطاء للرأس ترتديه المرأة لتربط رأسها) .

وفي السيرة الهلالية نجد الرجل يبني بأكثر من زوجة ، إلا أن واحدة
منهن هي المخصوصة بالحظوة لإنجاب البنين ، كما نجد أن عدم الإنجاب
وخاصة الذكور من أهم عوامل تعدد الزوجات فقد تزوج رزق عشر زوجات

من أجل إنجاب الولد وتكون الزوجة الحادية عشر وهي خضرة الشريفة التي تتجب له بركات الذي سمي فيما بعد بأبو زيد الهلالي .

وفي سيرة ذات الهمّة جدّها الصحاح ملك بني كلاب تزوج امرأتين الأولى أسمها ليلي وأنجبت ولد أسمه ظالم والثانية مضطهدة وأنجبت ولد أسمه مظلوم وهو فيما بعد والد ذات الهمّة . وتعدّد الزوجات من الأشكال المفضلة بين القبائل العربية وهي تتكرر كثيراً أثناء أحداث السير الشعبية .

٦- الاختيار الزواجي

يعد الاختيار الزواجي عملية انتقائية للشخص حيث أنه يفاضل بين عدة عروض لاختيار الشريك الآخر ، وتختلف تلك العملية تبعاً للثقافة الموجودة في المجتمع الذي ينتمي إليه ، وللمعايير والقيم السائدة فيه ، وأساليب الاختيار الزواجي أما مقرر أو مقيد وهي التي يكون للوالدين أو بعض الأشخاص الآخرين القدرة علي اتخاذ القرارات المتعلقة باختيار الشريك الآخر ، وهذا الأسلوب أكثر انتشاراً في المجتمعات التقليدية البدوية والريفية ومجتمعات شرق آسيا والشرق الأوسط ، وعادة ما يقتنع الأبناء باختيار الوالدين بدون اعتراض ، لأن كلا من الذكور والإناث يدركون أن معارضتهم للأباء قد تعرضهم للضغط الاجتماعي ، أما الاختيار الزواجي الحر يكون علي أساس المشاركة في العلاقة العاطفية ويمارس الوالدان حرية نسبية تتيح للشباب حرية الاختيار الزواجي ، كما أن المجتمعات ذات الطابع الريفي تقوم العمليات الاجتماعية فيها الجماعات الأولية ، وتتعارف الأسر فيما بينها من خلال الاتصالات القوية في كل الظروف والحالات فضلاً عن المماثلة في الظروف الاجتماعية والاقتصادية مما يجعل فرص الاختيار الزواجي ليست صعبة أما الشباب (٦٠) .

ويظهر الإبداع في احتواء الأمثال الشعبية علي كلا الأسلوبين للاختيار الزواجي الحر والمقرر فالمثل التالي يدعو الأب لترك حرية

الاختيار لأبنته " إن بك تصون عرضك وتلمه جوز بنتك للي عينها منه " ،
أما الاختيار الزواجي المقيد أو المقرر نجده في الأمثال الشعبية التي تعكس
ذلك مثل " قيدها قيد حديد وجوزها في بيت سعيد " ، " أخطب لبنتك
ولا تخطبش لأبنك " . فالأمثال قد تعكس عجز الابنة عن الاختيار السليم ولذا
فأمرها يتولاه الأب بالإضافة أن الابنة إذا فشل زواجها سوف ترجع إليه مرة
أخرى بمسئولية أكبر لنظرة المجتمع للمطلقة .

ويري ليفي ستروس Le`vie Strauss أن قاعدة الزواج المقرر
Prescriptive توجد في الأبنية الأولية للقرابة وهي ترتبط بتفضيل الزواج
من أشخاص تقوم بينهما روابط الدم مثل الزواج من الأقارب ، وخاصة أبناء
العمومة والخوالة المتقاطعة (أي الزواج بين أبناء العمات والأخوال) ، بينما
القاعدة الأخرى هي الزواج الاختياري preferential وهي أكثر انتشاراً
في الأبنية الاجتماعية المعقدة حيث يتم الاختيار الزواجي وفقاً لاعتبارات
اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية أو غيرها (١١)

وتفضيل الزواج من الأقارب في الأمثال الشعبية نجده مثل "أخذ ابن
عمي واتغطي بكمي " ، "أخذ ابن خالي واتغطي بشالي " ، وعلي النقيض
نجد القاعدة الأخرى في نفس الوقت ترفض زواج الأقارب كما في الأمثال
"نخان القريب يعمي في نفس " ، "خذ من اللرايب ولا تأخذ من القرابيب" ،
"أزرع قريب وناسب بعيد " "بارك الله في الزرعة القريبة والجوارة البعيدة ،
"إن كان لك قريب لاتناسبه ولا تحاسبه " .

مما يدل علي وعي السلف بالتفردات والتغيرات في شخصيات البشر
ولأن ما يناسب شخص لا يناسب الآخر ، ولهذا نجد النظريات الحديثة في
الاختيار الزواجي تذهب بصدد الاختيار مذاهب شتى ومعظمها أدركها
الإبداع الشعبي منذ سنوات طويلة . فهناك نظرية التجانس التي تذهب إلي أن
الشبيه يتزوج بشبيه فيما يتعلق بعوامل كثيرة ، وهناك نظرية أخرى ترى أن

التكميل بين الزوجين هو أساس التوافق ، وثالثة تؤكد أثر الوالدين وخاصة الأم ، ورابعة تؤكد تأثير العوامل اللا شعورية وهي المسئولة عن نجاح زيجات تخرج عن المألوف مثل نجاح زواج بين شاب وامرأة أكبر منه قد يرجع لحاجته لزوجة تلعب دور الأم سماع ذلك فالمثل الشعبي يرفض هذا الشكل من الزواج فنجد " من كثر همه أخذ واحدة / أمه " (أي في عمر أمه) - أما الفتاة التي تفضل الزواج من رجل كبير السن يتضح من الأمثال التالية عن تفضيل العجوز يقول المثل الشعبي " خدي الشايب يدلعك ولا تاخدي صبي يلوعك " أما عن تفضيل الاقتران بشاب تقول الفتاة " أخذ الغندور ولو سكني القبور " (٦٢)

كما نجد تفضيل زواج البنت البكر التي لم يسبق زواجها لأنها عندما تلد أول مرة لا يظهر عليها التعب من الولادة البكرية زي العروسة المجلية " ويحذر المثل الشعبي الفتاة من الرفض المستمر للخطاب " خطبوها / تعزرت وفاتوها / إتدمت " ، " البطران آخرته قطران " .

ومن الملاحظ أن الأغنية الشعبية هنا تدعو الذي يبحث عن المصاهرة أن يتخير الفروع العالية كما في ثمار العنب فالفرع العالي جذوره ممتدة في الأرض تعني العراقة ولذا لا بد أن يسأل ليس فقط عن الأب والأخوة ولكن عن عمه العمة وخال الخال . لأن الولد لخاله والخال والد في الأمثال الشعبية (سبق تناولها) . وعلي الرغم من أن أسلوب الاختيار الزواجي بين القبائل العربية هو المقيد ويقتصر على الذكور ، حيث يذهب الرجال القوامون إلي من يريد أن يبني بها ولا تخلو خطبة النكاح من الاعتزاز بالأباء والأجداد ، إلا أن السير الشعبية تقص علينا نماذج من النساء تمارس الاختيار الحر مثل سعادتي أبنه حاكم تونس وكان عدو لبني هلال وهي بارعة الجمال وتفوق الجازية إلا أنها تختلف عنها في أنها ضحت بأهلها من أجل حبيبها ، فقد أحببت مرعي أحد فرسان بني هلال ، وكانت عوناً لهم علي

والدها وترفض الزواج من غيره ، كما أن جازية ترفض الزواج من ابن عمها . وفي سيرة "ذات الهمّة" يقع "الحارث" ابن عمها في حبها ويطمح في الزواج منها إلا أنها ترفض الزواج إلا بمن ينتصر عليها بسيفه ، ويتقدم "الحارث" لمبارزتها فتَهْزِمُه "ذات الهمّة" ، وتذكر السيرة علي لسان عمها السبب الأساسي الذي يدفعهم لهذا الاختيار الزواجي رغم رفض ذات الهمّة " لأنها إذا صارت لولدنا انكسرت حرمتها وذهبت قوتها " (٦٣)

ولذا يتوسل الحارث للخليفة الذي يرغبها علي الزواج منه لأنه ابن عمها وأحقّ بها وحين يستدعيها الخليفة ليقتنعها بالزواج من ابن عمها تجيبه في فروسية ملفنة " أنا امرأة لا أحب قرب الرجال أبغض أخبية النساء وربات الاحجال ، وقد أحببت ما تري من القتال والتقلد بالسيوف الصفال والرماح الطوال ، فلست أعد من جملة النسوان يا خليفة الرحمن ، فسيبقى دوما حجلي والغبار كحلي والحصان أهلي ، فماذا أصنع يا أمير المؤمنين بالحارث وبغيره من العالمين ، وكان أن وثب ابن عمها الحارث من فوره قائلاً أشهد علي أن أتزوج بها علي شرط يرضيها ذلك أنها تكون سماءاً أراها ولا تكون أرضاً أطأها " ويدخل بها بعد أن يدس لها المخدر في الشراب لتحمل في ولدها عبدالوهاب (٦٤).

ومن السمات المفضلة في الاختيار الزواجي للعروس أن تتسم بالجمال وبالبشرة البيضاء وفي الأدب الشعبي خاصة الأمثال والأغاني الشعبية إشارات عديدة لذلك ، ومن الملاحظ أن المرأة الجميلة في التراث العربي هي المرأة الطويلة البيضاء البدينة ، سوداء الشعر والعينان ، فالبدانة سمة من سمات الخصوبة في المرأة عند العرب ، وقد خلده الشعر وجعل لها صور محببة إلي النفس فأطلق عليها خرساء الأساور أي أن رسغها سمين فلا يسمح بإرتطام الأساور فتحدث صوت ، ويقول الشاعر العربي الأعشي يصف محبوبته الممثلة التي تسير كالهودج

" غراء فرعاء مصقول عوارضها ---تمشي الهويناء كما يمشي الوحي
الوجل " ويستحب في المرأة في التراث العربي أن تكون بيضاء البشرة ،
فأنه آية الملاحاة والجمال ^(٦٥) . وقد يرجع ذلك إلى أن الأعاجم والغرب كانوا
يتسمون بالبشرة البيضاء وقد أنبهر العرب بسماتهم المتميزة .

ومن السمات الجمالية في الأمثال الشعبية البشرة البيضاء " ياريتني
بيضا وبضب أصل البياض عند الرجال يتحب " ، " إذا كان السمار نص
الجمال فالبياض الجمال كله " ، " بدال خطوطك والحمرا أمسحي عماصك
ياسمرا " أي بدل من رسم خط الكحل ووضع احمر الخدود أن تغسل وجهها
ومع ذلك نجد بعض الأمثال تنم البياض وتحبذ السمار ومنها " السمار بلحة
حمرا والبياض جيرة حيطا " ، وهناك العديد من الأمثال الشعبية التي تناولت
تفضيل جمال الوجه منها " الحلوة حلوة ولو صحيت من النوم والوحشة
وحشة ولو غسلت وشها كل يوم " ، " خد الحلو واقعد قبالة ابن جعت شاهد
جماله " ، " إن دبلت الوردة ريحتها فيها " ، " خد المليح واستريح " .

ومن الملاحظ في السير الشعبية أن أغلب النساء يصفهن القاص
بالجمال الباهر والحسن الخلاب بجانب التغني بفصاحتهم والخصال التي
تميزهن من الأخلاق الرفيعة .

إلا أننا نجد علي الجانب الآخر بعض الأمثال تسخر من جمال
الظاهري "من بره هلاملا ومن جوه يعلم الله " . ولتفضيل جمال الطبع وخفة
الدم نجد " تباع الجمال واشتري خفة ، الجمال كثير لكن الخفة صفة " ،
" اللي مراته مفرشة يرجع بيته من العشا " أي التي تسعد زوجها يأتيها علي
عجل .

والجدير بالذكر أن أغلب الأمثال الشعبية تركز للجنود وتحصر دور
المرأة في امتاع زوجها بجمالها وخفة روحها واسعاده حتي يرضى عنها ،
ولا يتركها وحدها في البيت . وتعد الأصالة من الصفات المفضلة للمرأة "

الأصيلة ماتتأقلش بمال" ، "خذ الأصيلة ولو كانت علي الحصيرة " ، "نور مع الأيام إذا دارت وخذ بنت الأجاويد إذا بارت" ، أي أن يكون اختيار الرجل لزوجة من أصل طيب مهما كانت فقيرة أو فاتها قطار الزواج .

كما أننا نجد في بعض الأغاني الدعوة لترك جمال الوجه والبحث عن الأصل الطيب والنسب الشريف حتي يكون لأولاده أحوال يشرف بهم .
م الفروع العال يانازل الكرم نقي---م الفروع العال يانازل الكرم نقي
وأسأل عن عمة العمة وخال الخال--وعلي مبيدا السجرة وع السلسال
ربما تخلف ولد يبقى الولد له خال---م الفروع العال يانازل الكرم نقي
أوعي تناسب م الغجر يبقى نسبكم عار^(١٦)

أما عن الصفات المفضلة في الرجل فمن الملاحظ أنها نادرة في أشكال الأدب الشعبي وفي الأمثال الشعبية عددها ضئيل فمنها الغني " بفلوسك بنت السلطان عروسك " ، "الراجل مايعيبهوش غير جيبه" ورغم ذلك نجد التحذير من أن يكون قيمة الرجل في ماله لأنه إلي زوال " ياواخذ القرد علي ماله بكرة يروح المال ويفضل القرد علي حاله"

نتائج الدراسة

يمكننا استعراض أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة من خلال الإجابة عن التساؤلات التي عرضنا لها في مقدمة البحث . بعد تناولنا لرؤية أشكال الأدب الشعبي للنوع الاجتماعي فمن الملاحظ أن هناك اتفاق بين الأشكال الثلاثة علي تفضيل إنجاب الذكور، وعلي المكانة العليا للأم وخاصة التي تتجب أبناء ، ونقاط الاختلاف تكون في رؤيتهم للعلاقة بين الزوجين فكل من الأشكال الثلاثة له رؤية مختلفة -سوف نعرض له بعد قليل- فنجد أن الأمثال الشعبية تدعم اختلاف النوع الاجتماعي وغالباً تنهكم علي المرأة وتقلل من مكانتها وتحذر من استشارتها .

وبالنسبة للأغاني فهي ترفع مكانة المرأة التي تتجلب نكور ، كما تتغنى بمفاتن المرأة ويسمح من خلالها بتجاوزات أخلاقية عند وصف العلاقة بين الزوجين وعلاقة العروس بأهل الزوج في عبارات تتردد بصورة جماعية بين النساء .

وتمنح السير الشعبية بعض للنساء امتيازات ومكانة رفيعة نظراً لفروسيتهن وشجاعتهن ولتشبهن بالرجال علي الرغم من أن المرأة العربية عامة تحتل المكانة الثانية في مجتمع ذكوري له سلطة ونسب أبوي .

أما عن التساؤل الأول حول الأدوار المتوقعة للنوع الاجتماعي فلقد تبين أن الأمثال الشعبية تلقي المسؤولية علي الرجال وتمنحهم المكانة الأكبر كما أن وصف حديث الرجال بأنه " كلام نسوان " في المجتمع الشعبي يعني عدم الجدية أو الالتزام والعكس صحيح بالنسبة " لكلام رجالة " ، كما أن نعت الرجل بأنه امرأة يعد سب وتقليل من شأنه ، بينما المرأة حين توصف بأنها رجل فإن ذلك يعني مدح لقدرتها علي تحمل المسؤولية وجديتها . كما تعكس الأمثال الشعبية عدم الثقة المتبادلة بين النوع الاجتماعي والتحذير من كيد النساء ، أما الأغاني الشعبية فهي تحصر دور المرأة في تقديم المتعة الحسية للرجل واستعراض مفاتها . ونجد الجندر في السير الشعبية حيث تعزو مكانة المرأة الرفيعة لتشبهها بالرجال في الزي والفروسية كما نجد بعض الأحداث التصويرية لكيد النساء مثل الجازية مع حارس بولبة تونس ليدخل الهاللية متكرين ، وسعدي احتالت علي والدها الزناتي خليفة ليقتله دياب ، وأخت الزناتي خليفة مع دياب والحسن للانتقام لقتل أخوها .

ويتعرض التساؤل الثاني للنسب والسلطة الأبوية والأمومية حيث تتميز شخصية الأم في الأمثال الشعبية بمكانة أكبر كثيراً من مكانة الأب فهي تتميز بالحنان والتسامح وتجمع شمل الأبناء حولها كما أنها فخورة بهم مهما

كان رأي الآخرين وبالرغم من كل ذلك نجد بعض الأمثال تقلل من شأن الأم التي تتفرد بتربية الابن وتتعتة بأنه تربية امرأة .

كما تناولت الأمثال الشعبية أم الزوج (الحماة) من خلال علاقتها بزوجة ابنها وهي تتسم بالعداوة المتبادلة والصراع علي الرجل (الابن والزوج) وتحذير كل منهما من الأخرى .

وتعكس الأغاني الشعبية التي تتردد في الأفراح هذه العداوة بدون أن تثير أي شجن أو حساسية لأنها تمهد لعلاقات التوتر المتوقعة بين الأم التي تشعر أن امرأة أخرى سوف تكون محور حياة ابنها وسوف تحرم منه وزوجة تريد الاستقلال بحياتها والسيطرة علي الزوج حتى أنها -من خلال الأغاني - تتمنع عليه حتى يقطع علاقته بعائلته .

وفي السير الشعبية فإنها تعرض في سيرة ذات الهمة نموذج مثالي للأمومة علي المستوى الشخصي حين ترعى ابنها الذي أنكره أبوه ويصبح فارس وعلي المستوى القومي تصبح أم المجاهدين تداوي الجنود وتحنو عليهم .

والتساؤل الثالث يدور حول إنجاب الذكور والإناث في الأدب الشعبي ، ويعد من أهم الأبعاد الاجتماعية التي اتفقت عليها كل أشكال الأدب الشعبي التي تناولناها بالتحليل في إطار الجندر ، فالأولاد امتداد للنسب الأبوي كما أنهم يحجبون الميراث عن الأقارب فلا تتبدد الثروة ويعززون مكانة الأم ، بالإضافة أن مجتمعاتنا تفضل مناداة الأم باسم وليدها الذكر .

وفي الأمثال الشعبية لم البنين تستحق الإكرام ولا يقتصر تفضيل الأمثال الشعبية للأبناء بل يمتد للأحفاد وتفضيل ابن الابن علي ابن الابنة . وعلي النقيض نجد بعض الأمثال والأغاني تمدح إنجاب البنات وتربطه بالرزق لأبيها وحنانها عليه وحزنها لفراقه وأغلب الظن أنها وجدت كنوع من الرضي بالأمر الواقع وحب ما يوجد ، فنحن نلاحظ في الأغنية الشعبية

الرؤية الجندرية حين تدعو الأم لمن فرح لإنجابها الذكر بأن يرزقه الله سبع ذكور ومن يحسدها تدعو عليه بأن يرزق بسبع بنات . وتعرض الأغنيات الشعبية لختان الذكور دون الإناث ويتم تبادل الهدايا فيه

وأیضا في السير الشعبية والد ذات الهمة حين بشر بها يسود وجهه ويحاول قتلها وتأخذها جارية لتربيتها وتتدعي القابلة أنه رزق بولد ومات . وفي السير الهلالية يذكر القاص أن رزق والد أبو زيد الهلالي تزوج عشر زوجات - كان يجمع بين أربعة فقط - من اجل إنجاب الولد وقد انجب بركات أو أبو زيد الهلالي من زوجته الحادية عشر وهي خضرة الشريفة . كم لقبت الجازية بأم محمد في أغلب الأحداث وهو لقب مفضل عند العرب . والتساؤل الرابع عن العلاقة بين الزوجين من خلال منظور الجندر فإنه من الملاحظ في الأمثال الشعبية أن المرأة لا حيلة لها أن تكون تابعة للرجل ، والزواج هو غاية المراد والزوج مهما كان ضعيف أو فقير فهو أفضل من البقاء بدون زواج لأنه سوف يكفيها الحاجة للآخرين ففي الليل يحميها وفي النهار يسعى للرزق ؛ وفيما يتعلق باتخاذ القرارات الأسرية فالأمثال تسفه من استشارة المرأة من جانب وتطعن في رجولة من يفعل ذلك وتتعته بأنه امرأة . كما ربطت الأمثال بين رضا الزوج وسعادة الزوجة ، وان تتحمل في صبر متاعب الزواج أفضل من العودة لبيت عائلتها .

ومن جانب آخر دعت الأمثال للزوج بحسن معاملة الزوجة حتى يحترمها الناس ولا يستهزئوا بها ، كما تعكس ارتباط الرجل بزوجته وعائلتها وتدعوه للتقرب من ولادة زوجته (حماته) وبنال رضاها ليكسب سعادته

وتدعو الأمثال المرأة بعدم الخروج حتى ترعى أطفالها وتكون معززة في بيتها ، ويحثها علي المهارة في الأعمال المنزلية والطهي وتبدير شئون بيتها.

وبالنسبة للأغاني الشعبية التي تتردد في الأفراح فإنها تفرط في وصف محاسن العروس بعبارات صريحة ، وتتجاوز المعايير الأخلاقية في وصف ما يتم بين العروسين ليلة الزفاف ومن الملاحظ أنها تتردد بصورة جماعية بين النساء فقط .

أما في السير الشعبية فالعلاقة الزوجية تختلف تماما عن الأمثال والأغاني فهي تصف الحب المتبادل بين الزوجين والحزن علي الفراق والفرح باللقاء ، كما تسرد سيرة ذات الهمة نماذج بطولية لزوجات وفيات لأزواجهن .

أما التساؤل الخامس عن تعدد الزوجات فقد تبين أنه علي الرغم من تقبل المجتمع الشعبي لتعدد الزوجات ومع ذلك يسخر منه إن كان بدون دوافع منطقية ، وعلي الجانب الآخر قد يشجعه إذا كان بسبب عدم الإنجاب أو عصيان الزوجة وعدم التوافق بينهما . وفي السير الشعبية نماذج عديدة لتعدد الزوجات سواء في السيرة الهلالية أو ذات الهمة ومن خلال شجرة الأنساب أغلب الرجال متزوجين عدة زوجات لأسباب سياسية واجتماعية واقتصادية ، وبسبب العصبية القبلية والرغبة في إنجاب الذكور حتى أننا نجد في السيرة الهلالية والد أبو زيد الهلالي يتزوج أكثر من عشر زوجات من أجل إنجاب الولد .

وفيما يتعلق بالتساؤل السادس حول أساليب الاختيار الزواجي فكما اعتدنا أن الأمثال تجمع بين النقيضين ، البعض منها تشجيع الأب علي ترك حرية الاختيار الزواجي لأبنته إلا أنها لا تلبث أن تدعو الأب لتقييد حريتها وأن يفرض عليها من يراه مناسب لها وسوف يسعدها ، لأنها من منظور الجندر لا تحسن إدراك الأمور ولا تجد الاختيار السليم .

وكذلك الأمر فيما يتعلق بزواج الأقارب منها ما يؤيده ومنها ما يحذر منه . وكما تتفق الأمثال في الاختيار الزواجي مع نظرية التجانس أو التكامل

إلا أنها ترفض الخروج علي المؤلف وإن كان له مبررات نفسية أو اجتماعية مثل زواج للرجل بمن تكبره مناً .

وعلي الرغم من أن أسلوب الاختيار الزواجي في السير الشعبية هو الأسلوب المقرر أو المقيد ويقتصر علي الذكور ، وحتى ذات الهمة رغم تفوقها في الفروسية ومهاراتها فإنها عندما ترفض الزواج من ابن عمها يعز علي الخليفة أن تنتصر أنثي لرأيها ، ويفرض عليها زواجه وتقبل مرغمة ، ولم نجد سوى سعدى ابنة الزناتي خليفة هي التي تتحرر من الاختلاف النوعي وتحب مرعي من الهلالية وإن كانت السيرة تروي عقاب المجتمع الشعبي لها بعدم الزواج منه .

حول السمات المفضلة للعروسين نجد أن السمات الجمالية في المرأة أهمها البشرة البيضاء وإن كانت بعض الأمثال القليلة تمدح في السمار وتعود الأمثال للتأكيد علي أهمية خفة الدم وجمال الطبع لأن الجمال الظاهري لا يكفي كما أن الأصالة والعائلة الطيبة أفضل للسمات عند الاختيار الزواجي . وبالنسبة للرجل فإن الأمثال لا تتناوله إلا نادراً وتمدح قدرته المادية لأنها تمكنه من الزواج بمن يختارها .

الخاتمة

مما لا شك فيه أن دراسة أشكال الأدب الشعبي في إطار منظور الجندر تحتاج إلي مزيد من الدراسات المتعمقة والجادة ، للنصوص الأصلية للسير الشعبية بهدف التعرف علي رؤية مجتمعاتنا لمفهوم الذكورة والأنوثة في السياق الاجتماعي والثقافي الذي خرجت منه السير . وكذلك للأمثال والأغاني الشعبية التي تحوي الموقف ونقيضه مما يدل علي وعي السلف بالتفردات والتغييرات في شخصيات البشر ولذا يمكن تغيير كثير من السلبيات ومنها النظرة الدونية للمرأة.

فعلي الرغم من أن أشكال الموروث الثقافي متأصلة ومتوارثة ومن الصعب اندثارها إلا أنها ليست شئ مقدس لا يتغير ولكنه يتبدل من خلال أشخاص لديهم القدرة علي التغيير في الرؤى وبعد فترة تصبح رؤيتهم تراث وتواجه مجتمعاتنا العربية عدة خيارات أما أن تتمسك بتراثها الشعبي لتحافظ علي هويتها أو تخضع للعولمة وثقافة الآخر والخيار الثالث أن تحاول المواءمة بين التطورات الحديثة وبين الإبداع في تراثنا الشعبي مما ينعكس علي أيديولوجية مجتمعنا وخاصة نحو الاختلاف النوعي أو الجندر وهو أفضل الخيارات

مراجع الفصل

- (١) أحمد أبو زيد ؛ المرأة والحضارة ؛ عالم الفكر ؛ المجلد السابع ؛ العدد الأول ؛ إبريل -يونيه ١٩٧٦ ؛ الكويت ؛ ص ٣٤-٣٥
- (٢) Andersen , L. Margaret & Taylor, F. Howard ; Sociology : The Essentials ; Wadsworth , Thomson Learning ; United States ; 2001; pp.248-249 .
- (٣) شارلوت سيمور سميث ؛ موسوعة علم الإنسان ، المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية ؛ ترجمت بإشراف محمد الجوهري ؛ المجلس الأعلى للثقافة ؛ القاهرة ؛ ١٩٩٨ ؛ ص ٧٢٢-٧٢٣
- (٤) أحمد تيمور باشا ؛ الأمثال العامية ؛ مركز الأهرام للترجمة والنشر ؛ (الطبعة الرابعة) ؛ للقاهرة ؛ ١٩٨٦ .
- (٥) إبراهيم أحمد شعلان ؛ موسوعة الأمثال الشعبية المصرية ؛ دار المعارف ؛ القاهرة ؛ ١٩٩٢
- (٦) محمد الجوهري ؛ علم الفولكلور ؛ الجزء الأول ؛ دار المعارف ؛ القاهرة ؛ ١٩٨٧ ؛ ص ٧٢-٧٣
- (٧) عاطف علي العبد ؛ المرأة الريفية في سلسلة إقرأ ؛ ٤٨٤ ؛ دار المعارف ؛ القاهرة ؛ ١٩٨٧ ؛ ص ٦٩-٧٠
- (٨) محمد الجوهري ؛ الفولكلور العربي (بحوث ودراسات) ؛ مركز البحوث والدراسات الاجتماعية ؛ كلية الآداب ؛ جامعة القاهرة ؛ ٢٠٠٠ ؛ ص ٨٥
- (٩) صفوت كمال ؛ مناهج بحث الفولكلور العربي بين الأصالة والمعاصرة ؛ عالم الفكر ؛ المجلد السادس ؛ العدد الرابع ؛ يناير -فبراير -مارس ؛ الكويت ؛ ١٩٧٦ ؛ ص ١٧٩

(١٠) فاروق خورشيد ؛ الزمان والمكان في السيرة الشعبية ؛ مجلة الفنون الشعبية ؛ العدد ٤٣ ؛ ابريل - يونية ؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب ؛ القاهرة ؛ ١٩٩٤ ؛ ص ١٧

(١١) أحمد أبو زيد ؛ الواقع والأسطورة ؛ الهيئة العامة لقصور الثقافة ؛ القاهرة ؛ ٢٠٠٢ ؛ ص ٨٦

(١٢) فاروق خورشيد ؛ أضواء علي السيرة ؛ المكتبة الثقافية ؛ العدد ١٠١ ؛ القاهرة ؛ يناير ١٩٦٤ ؛ ص ٨٥

(١٣) محمد رجب النجار ؛ التراث القصصي في الأدب العربي ؛ المجلد الأول ؛ منشورات ذات السلاسل ؛ الكويت ؛ ١٩٩٥ ؛ ص ٢٧٢

(١٤) محمد رجب النجار ؛ المرأة في الملاحم الشعبية ؛ عالم الفكر ؛ المجلد السابع ؛ العدد ؛ إبريل - مايو - يونيه ؛ الكويت ؛ ١٩٧٦ ؛ ص ٨٠-٨١.

(١٥) عبد الحميد يونس ؛ الهلالية في التاريخ والأدب ؛ دار المعرفة ؛ القاهرة ؛ ١٩٦٨ ؛ ص ٢٠٣-٢٠٤

(١٦) محمد رجب النجار ؛ التراث القصصي في الأدب ؛ مرجع سابق ؛ ص ٨٧٢-٨٧٨

(١٧) محمد عبده محجوب ؛ طرق البحث الأنثروبولوجي (النسق القرابي) ؛ دار المعرفة الجامعية ؛ الإسكندرية ؛ ١٩٨٥ ؛ ص ١٥٦.

(١٨) سيد اسماعيل ضيف الله ؛ الآخر في الثقافة الشعبية ؛ مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان ؛ ٢٠٠١ ؛ ص ١٥٦

(19) Archer , J. & Liold, B. ; Sex and Gender ; Penguin books ; London ; 1982; p.211.

(20) Moore, C., Carmella & Mathews, F. Holly ; The Psychology of Cultural Experience ; Cambridge University press ; United Kingdom ; 2001; P.75 .

(21) John , Money & Erhardt , Ank ; Man and woman , Boy and Girl ; Baltimore , Johns Hopkins University press ; 1972

- (22)Wright , Cecile & Weeks, Debbies; Class , Gender ,
Falmer Press ; New york ; 2000; p.63 .
- (23)Barnouw, Victor ; An Introduction to Anthropology ;
(Fourth Edition) ; The Dorsey press ; U.S. A ; 1988 ; p.126
- (٢٤)محمد عبده محجوب ؛ أنثروبولوجيا الأسرة والقرابة ؛ دار المعرفة
الجامعية ؛ الإسكندرية ؛ ١٩٨٥ ؛ ص٥٠
- (25)Perry,A.John & Perry ,K. Erna ; Contemporary Society
(Fifth Edition) ; Harper & Row publisher ; N.Y. 1988;
208.
- (26)Whiting, B. ; Six Cultures : Studies of Child Rearing ;
Wiley Press ;London ; 1963; p. 206.
- (27)Oakley , Ann ; Sex , Gender and Society ; Gower
Maurice Temple smith press ; London ; 1985 ; p. 28 .
- (٢٨)أحمد أبو زيد ؛ المرأة والحضارة ؛ مرجع سابق ؛ ص٧-٩ .
- (29)Hays, E. Terence ; Myths of Matriarchy and the Sacred
Flute Complex of Papua New Guiea Highlands ;
University of Sydney press ; Australia ; 1988; p.98 .
- (٣٠) أحمد أبو زيد ؛ الرمز والرمزية ؛ دراسة في المفهومات ؛ المجلة
الاجتماعية القومية ؛ المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ؛
المجلد الثامن والعشرين ؛ العدد الثاني ؛ مايو ١٩٩١ ؛ ص١٦٩ .
- (31)Haider ,Raana ; Gender and Development ; The
American University in Cairo Press; 1996; P. 58.
- (٣٢) مصطفى أحمد تركي ؛ تقدير الذكورة والأنوثة في الثقافة الكويتية ؛
المجلة العربية للعلوم الإنسانية ؛ العدد الثلاثون ؛ المجلد الثامن ؛
الكويت ؛ ربيع ١٩٨٨ ؛ ص٨٧
- (33)Perry,A. John & Perry , K.Erna ; op.cit . p. 208 .
- (٣٤)محمد رجب النجار ؛ التراث القصصي ؛ مرجع سابق ؛ ص٨٧٠
- (٣٥)-عبد الحميد يونس ؛ الهلالية في التاريخ والأدب ؛ دار المعرفة ؛
القاهرة ؛ ١٩٦٨ ؛ ص٢٠٥ .

(٣٦) شوقي عبد الحكيم ؛ التراث الشعبي (الجزء الأول) ؛ الهيئة المصرية

العامة للكتاب ؛ القاهرة ؛ ١٩٩٤ ؛ ص ٣٨٠

(٣٧) ريتشارد أنطون حياء المرأة في القرى العربية الإسلامية ؛ ترجمة

فاروق اسماعيل ؛ قراءات في علم الإنسان (الإنسان ، الثقافة ، البيئة)

؛ مطبعة الجمهورية ؛ الإسكندرية ؛ ١٩٩٥ ؛ ص ٣١٣-٣١٤

(38) Harris, Marvin ; Cultural Anthropology ; Harper Collins
College publishers ; N.Y. 1995; p. 194.

(٣٩) شارلوت سيمور -سميث ؛ مرجع سابق ؛ ص ٦٢٩

(٤٠) محمد عبده محجوب ؛ أنثروبولوجيا الزواج والأسرة والقرابة ؛ مرجع

سابق ؛ ص ١٦٣-١٦٤

(٤١) مصطفى تركي ؛ الذكورة والأنوثة ؛ مرجع سابق ؛ ص ٢٠٦-٢٠٧

(٤٢) جلبير غرانغيوم ؛ الأب المقلوب واللغة الممنوعة ؛ ترجمة محمد أسليم

؛ الفكر العربي المعاصر ؛ ١٩٩٠ ؛ ص ٣ . www.google.com

(43) Morgan , D. H. Social Theory and the Family ;
Routledge &Kegan ; London ;1980; p.57

(44)Kaplan, E. Ann ; Motherhood and Representation ;
Routledge press;London ;1998; p.26 .

(45)Deutscher , I ; Socialization for post Parental Life in
Human Behaaviour and social process ; Rose , A.M.
(editor) ; Routledge press; Londonn ; 1992; p.506.

(٤٦) أحمد رشدي صالح ؛ الأدب الشعبي ؛ مكتبة النهضة المصرية ؛ القاهرة

(الطبعة الثالثة) ؛ ١٩٧١ ؛ ص ١٤٨

(٤٧) محمد عبد السلام ؛ الحماية في الأدب الشعبي ؛ الفنون الشعبية للكتاب ؛

العدد ٢٤٤ ؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب ؛ يولية -سبتمبر ١٩٩٤ ؛

ص ١١٦

(٤٨) أحمد علي مرسى ؛ للذات العامة والذات الخاصة في السير الشعبية ؛
الهيئة المصرية العامة للكتاب ؛ العدد ٤٩ ؛ أكتوبر - ديسمبر ١٩٩٥ ؛
ص ١٢

(٤٩) شوقي عبد الحكيم ؛ مرجع سابق ؛ ص ٢٥٤
(٥٠) مختار السويفي ؛ أم الحضارات ؛ الدار المصرية اللبنانية ؛ القاهرة ؛
١٩٩٩ ؛ ص ٢١

(٥١) فوزية دياب ؛ القيم والعادات الاجتماعية ؛ دار الكتابة العربي للطباعة
والنشر ؛ القاهرة ؛ غير محدد سنة النشر ؛ ص ٣١٤.

(٥٢) أحمد رشدي صالح ؛ مرجع سابق ؛ ص ٢٥٨.
(٥٣) حامد عمار ؛ التنشئة الاجتماعية في قرية مصرية (سلوا) ؛ ترجمة
غريب سيد أحمد وآخرون ؛ دار المعرفة الجامعية ؛ الإسكندرية ؛
١٩٨٦ ؛ ص ٢٠١

(٥٤) أحمد رشدي صالح ؛ الأدب الشعبي ؛ مرجع سابق ؛ ص ٢٥٩-٢٦٠
(٥٥) عبد الحميد يونس ؛ الهلالية في التاريخ والأدب ؛ مرجع سابق ؛ ص
٢٠٥

(٥٦) محمد الجوهري ؛ الأنثروبولوجيا أسس نظرية وتطبيقات عملية ؛ دار
المعرفة الجامعية ؛ الإسكندرية ؛ ١٩٩٧ ؛ ص ٢٧٢

(57) Stinnett ,N. & Walters ,S. J. ; Relationships in Marriage
and Family ; Macmillan Publishing Com. Inc. ; N.Y .
1977. p.23.

(58) Sticher , Shaarm & Parpart ,Jame ; Women ,
Employment and the Family in International Division of
Labour ; Macmillan press Ltd. ; London ; 1990 ; p.222.

(٥٩) أحمد رشدي صالح ؛ الأدب الشعبي ؛ ص ٢٣٥-٢٣٦

(60)Anderson , W.A. & Parker ,F. B. ; Society , It's Organization and Operation ; D. Van Nostrand Com. Inc. ; N .Y. ; Pp.150-157.

(61)Mair , Lucy ; Marriage ; Penguin books press ; London ; Pp . 33-36.

(٦٢) سامية الساعاتي ؛ الأبداع في المثل الشعبي ؛ تقارير بحث التراث والتغير الاجتماعي ؛ الكتاب الثاني ؛ التراث الشعبي في عالم متغير ؛ مركز البحوث والدراسات الاجتماعية ؛ كلية الآداب ؛ جامعة القاهرة ؛ ٢٠٠٢ ؛ ص ٣١٩-٣٢٠

(٦٣)أحمد علي مرسى ؛ الذات العامة والخاصة في السير الشعبية ؛ مجلة الفنون الشعبية ؛ العدد ٤٩ ؛ أكتوبر-ديسمبر ١٩٩٥ ؛ ص ١٢

(٦٤) شوقي عبد الحكيم ؛ تراث شعبي ؛ مرجع سابق ؛ ص ٣٨١

(٦٥)-صلاح عبد الستار الشهاوي ؛ المرأة البدينة في التراث العربي ؛ مجلة تراث ؛ الإمارات ؛ العدد ٤١ ؛ إبريل ٢٠٠٢ ؛ ص ٩٥.

(٦٦)أحمد مرسى ؛ الأغنية الشعبية ؛ المكتبة الثقافية ؛ ٢٥٤ ؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ؛ ١٩٧٠ ؛ ص ٣٢.

الفصل الخامس

إنجاب التوائم في المعتقدات الشعبية

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

1.

1.

مقدمة

يعد إنجاب التوائم من الموضوعات التي أثارت اهتمام علماء الوراثة في السنوات الأخيرة والتي شهدت ارتفاعاً ملحوظاً للولادات المتعددة . كما احتل إنجاب التوائم مكاناً بارزاً في المعتقدات الشعبية لدى أغلب الشعوب ، ومنذ أقدم العصور ، وقد حفلت بالكثير من الأفكار والأساطير والقصص الشعبية ، فظاهرة إنجاب التوائم تثير الانتباه وتستأثر بدلالات سحرية أو شعائرية خاصة ، كما إنها تحوي متناقضات مختلفة بين المجتمعات البشرية لخروجها عن المألوف وهو إنجاب المرأة لطفل واحد في كل حمل .

ولقد اختلفت رؤية الناس لإنجاب التوائم في المجتمعات المختلفة واعتبارهم من ناحية خطراً ودينساً أو فال سئ يستوجب قتلها أو علي الأقل تركهما ليلقا حتفهما ، أو ينظرون إليهما من ناحية أخرى كأصحاب قدرات خاصة ومقدسة ، وفي حالات أخرى دليل على تدخل روعي في عملية الحمل . وفي العديد من المجتمعات التقليدية أرتبط إنجاب التوائم بالخصوبة لدى المرأة والرجولة للرجل . كما أسهم إنجاب التوائم في العصر الحديث في إحراز تقدم في علم الوراثة حيث يعد التوائم نوع من المعامل الطبيعية أو البشرية لإثبات تأثير كل من العوامل الوراثية والبيئية علي الصفات المختلفة للإنسان ، وللكشف عن المشكلات الطبية والسلوكية .

وتعد أول دراسة علمية للتوائم قام بها الأنثروبولوجي البريطاني فرنسيس جالتون Francis Galton وقد ركزت دراساته المبكرة علي الوراثة والقدرة العقلية باستخدام التوائم لإجراء المقارنة الطبيعية ، وبالرغم من أن دراسات جالتون قامت علي أفكار غير صحيحة للجوانب البيولوجية ، فإن استنتاجه العام حول تأثير العامل الوراثي علي الذكاء يعد دقيق إلي حد ما ، وقد استخدمت طريقته في كثير من الدراسات الحديثة^(١) .

وبصفة عامة فإن إنجاب التوائم يكتسب أهميته في ثقافات الشعوب من كونه حدث غير مألوف وبالتالي خضع لكثير من التفسيرات والتأويلات والخرافات أحيانا والتي تشكل جزءا هاما في معتقداتهم الشعبية.

وأهمية دراسة المعتقدات الشعبية ترجع إلى تميزها عن سائر عناصر التراث الشعبي الأخرى ، والتي يسهل جمعها كالأغاني والأمثال والقصص الشعبية والعادات والتقاليد وغيرها ، أما المعتقدات الشعبية - فهي على خلاف هذه العناصر الشعبية- أصعبها كلها في التناول وأشقها في الدراسة لأنها خبيئة في صدور الناس، ولكنها تختمر في صدور أصحابها وتتشكل بصورة -مبالغ فيها أو مخففة- يلعب فيها الخيال الفردي ، دوره ليعطيها طابعا خاصا.

تكتسب المعتقدات الشعبية أهميتها في انعكاسها على مختلف جوانب حياتنا الاجتماعية على الرغم من إنها كامنة في النفوس. كما أنها موجودة في كل المجتمعات الريفية والحضرية وعلى كافة المستويات التعليمية والثقافية ولكن بدرجات متفاوتة. ومن الخصائص المميزة للمعتقدات الشعبية أننا نصادف في هذا المجال -أكثر من أي ميدان آخر من ميادين التراث الشعبي- ما يعرف بالأفكار أو المواقف الإنسانية العامة ، أو ما يعرف بالأفكار الأساسية - والفكرة الأساسية Elementargedanke في رأي باستيان Bastain هي أن شكلا من أشكال الفكر شائع بين الناس ، أو يمكن أن ينشأ آليا وبشكل مستقل عن أفكار أخرى مشابهة في بيئات ثقافية أخرى ، وذلك بسبب الوحدة النفسية بين البشر (٢).

ويشكل إنجاب التوائم وغيرها من الظواهر غير المألوفة جزءا من زخيرة المعتقدات الشعبية في أيامنا .حيث إن المعتقدات الشعبية تتاوش فكر الإنسان وتهيمن على روحه في أعماق مستويات الوعي ، وتشكل جزءا هاما من التراث الفكري للإنسان الحديث (٣).

وقد يرتبط إنجاب التوائم ببعض الممارسات في المعتقدات الشعبية المحفوفة بالمخاطر بعض الشيء ، إلا أنه من النادر أن نجد مجتمع لا يبالي بهذا الحدث غير العادي ، وتعد المجتمعات الأفريقية من أكثر الشعوب التي تحظى فيها التوائم باهتمام كبير ، وخاصة في غرب إفريقيا وقد ينشئ ذلك عن الارتفاع النسبي في معدلات إنجاب التوائم في هذه المنطقة ، وطبقا لإحصاءات مستشفى جامعة إبدان Ibdan في نيجيريا فإن أعلى معدل لإنجاب التوائم في الفترة من ١٩٧٢-١٩٨٢ فيما بين قبائل اليوربا Yoruba تقريبا خمسون توأم لكل ألف مولود. كما لاحظ الباحثون أن مدينة أورا النيجيرية لا يكاد يخلو بيت فيها من توأمين أو ثلاثة وهي ظاهرة حيرت خبراء الإخصاب في هذه الدولة ، وتنتظر قبيلة اليوربا إلى هذه الظاهرة على أنها هبة من الله وبشارة بالحظ السعيد ، بيد أن إنجاب توأم في الماضي كان مبعثا للتشاؤم^(٤).

وعلى النقيض من المجتمعات الأفريقية وخاصة نيجيريا والتي تعد أعلى دول العالم في معدلات إنجاب التوائم ، نجد اليابان بها أدنى معدل لإنجاب التوائم ، حيث أوضحت دراسة قامت بها مؤسسة Brain للبحث العلمي بجامعة طوكيو أن معدل إنجاب التوائم أربعة لكل ألف مولود^(٥). وشهد العقدين الأخيرين تزايد واضح في معدلات إنجاب التوائم فمنذ سنة ١٩٨٠ وحتى سنة ٢٠٠٠م زاد بمعدل ٧٤% من عدد التوائم ، وكذلك يرتفع معدل إنجاب أكثر من توأم بمعدل خمس مرات^(٦).

وأهمية البحث تكمن في إلقاء الضوء على المعتقدات الشعبية المرتبطة بروى المجتمع الريفي لإنجاب التوائم ومحاولة الإسهام في إثراء أحد عناصر التراث الشعبي بجمع أكبر قدر من المعتقدات والخرافات المتعلقة بإنجاب التوائم والممارسات المرتبطة بتلك المعتقدات وخاصة إن دراسة إنجاب التوائم ، من الموضوعات التي لم تحظى باهتمام الكثير من الباحثين

الأنثروبولوجيين والاجتماعيين على الرغم من ارتفاع نسبة إنجاب التوائم في السنوات الأخيرة بصورة مفاجئة لإسباب عديدة سوف نعرض لها في متن البحث.

وتعتمد الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي لأنه من أكثر المناهج ملائمة لدراسة عناصر التراث الشعبي والذي يقوم على وصف وتسجيل وتحليل المعتقدات الشعبية والممارسات المرتبطة بإنجاب التوائم في المجتمع الريفي.

كما اعتمدت الباحثة على بعض طرق البحث الأنثروبولوجية منها الملاحظة بالمشاركة ذلك إن المعتقدات على الرغم من أنها كامنة في الصدور إلا أنها تتعكس على الممارسات والسلوكيات الاجتماعية - المرتبطة بالحدث - وكذلك الاعتماد على المقابلات مع الأمهات اللاتي أنجبن توائم وكبار السن.

بالإضافة استخدام شجرة الأنساب أو الطريقة الجينولوجية genealogy لتبين مدى توارث إنجاب التوائم في العائلة الواحدة في مجتمع البحث حيث أشارت العديد من الدراسات إلى أن احتمال إنجاب التوائم أعلى بين النساء اللاتي يوجد في عائلتهن حالات مماثلة.

مجتمع البحث

تم اختيار أحدي قري محافظة الدقهلية ^(٧) ، وهي مركز الوحدة المحلية التي تضم أربع قري ، وتأخذ القرية شكل المثلث ، رأسه في الجنوب وقاعدته للشمال - ، تطل على نهر النيل (فرع دمياط) من جهة الغرب ، وقرية برادة من الشمال ، وقرية السلامون من جهة الغرب . مساحة القرية ٢٠٠١٩ فدان (٢٠٠٧ أراضى زراعية ومستصلحة ، ١٢ فدان مباني)

المهنة الرئيسية لأغلب أهل القرية هي الزراعة ، بجانب العمل بالأجهزة الحكومية والمدارس المتواجدة بالقرية ، وباتقرية بعض الورش

والمحلات التجارية والمشاريع والصغيرة لخدمة أهل القرية ، وتلبية احتياجات القرى المجاورة .

المسافة من القرية لمدينة المنصورة حوالي عشر كيلومترات .
وسيلة المواصلات من القرية لمدينة المنصورة الميكروباص من موقف الشعراوي بمنطقة الدراسات تستغرق حوالي ربع ساعة .
أهم الخدمات بالقرية من الناحية التعليمية (ثلاثة مدارس للمرحلة الأساسية ،
مدرستان تجارية وصناعية ، ومعهد أزهرى ، ثلاثة فصول محو الأمية كل منها) .

من الناحية الصحية يوجد مستشفى عام ووحدة صحية ومركز لتنظيم الأسرة ووحدة إسعاف . بالنسبة للخدمات العامة فتشمل مكتب البريد ، والسنترال ، والإدارات المحلية ، والسجل المدني ، ووحدة بيطرية ، ومركز للشباب .

والقرية متوفر بها المرافق العامة كالكهرباء والمياه ومحطات للصرف الصحي

عدد السكان للقرية حتى ديسمبر ٢٠٠١ حوالي ١٣،٩٠٥ نسمة (ثلاثة عشر ألف وتسعمائة وخمسة) .

عدد المواليد سنة ٢٠٠١ يبلغ ٣٣٣ مولود (ذكور ١٧١ ، الإناث ١٦٢)
عدد التوائم سنة ٢٠٠١ يبلغ ١٢ توأم أي نسبتهم حوالي ٣،٦ % ، أي ٣٦ توأم لكل ألف ، وهي نسبة مرتفعة نسبيا علي المستوى القومي والعالمي ، والتي تصل في المتوسط من ٨-١٢ توأم لكل ألف مولود .

مبررات اختيار القرية

يرجع اختيار الباحثة للقرية لعدة أسباب أهمها القرب المكاني من مدينة المنصورة حيث يسهل التردد عليها خلال فترة جمع المادة البحثية .
بالإضافة إلي ملاحظة الباحثة خلال التدريب العملي لطلاب قسم الاجتماع -

في العديد من القرى التابعة لمركز المنصورة - أن القرية بها بعض العائلات
ينتشر بينها إنجاب التوائم ، بجانب حالات خضعت للعلاج من العقم
بمنشطات التبويض نتج عنها إنجاب توائم .

الفترة الزمنية لإجراء البحث

استغرقت الدراسة الميدانية حوالي ثمانية أشهر من مايو ٢٠٠١ وحتى

يناير ٢٠٠٢م

معطيات الدراسة

وقد حاولت الباحثة إلقاء الضوء على المعتقدات الشعبية المرتبطة

بإنجاب التوائم، ولذا فقد تعرضت الدراسة لعدة معطيات تتمثل في

١- مفهوم التوأم وأنواعهما .

٢- العوامل الطبية لإنجاب التوائم

٣- عوامل إنجاب التوائم في المعتقدات الشعبية .

٤- إنجاب التوائم في بعض الأساطير القديمة .

٥- إنجاب التوائم والأرواح .

٦- تأثير التوائم على الظواهر الطبيعية والخصوبة .

٧- تظهر الأم بعد إنجاب التوائم .

٨- التفاؤل والتشاؤم تجاه التوائم .

٩- الأخطار التي تحيط بالتوائم .

١٠- ترتيب التوائم والتمايز الجنسي .

وسوف نستعرض كل من تلك المعطيات بشي من التفصيل في متن البحث

١- مفهوم التوأم وأنواعهما

إنجاب الأم أكثر من طفل في الحمل الواحد قد يكونا من نفس الجنس

(ولدين أو بنتين) أو مختلفين في الجنس (ولد وبنت) .

ينقسم التوائم إلي نوعين متميزين بيولوجيا

النوع الأول التوائم المتماثلة أو أحادية الزيجوت (MZ) monozygotic ، وهي متطابقة وراثيا وتنشأ من بويضة مخصبة بحيوان منوي واحد ، ثم تنقسم هذه البويضة في مراحلها الأولى من الإخصاب إلى قسمين لتكون طفلين متطابقين في الصفات الوراثية ، وهما غالبا من نفس الجنس .

النوع الثاني التوائم الأخوية أو ثنائية الزيجوت (DZ) dizygotic ، وتشابه التوائم في الصفات الوراثية ليس أكثر من أي تشابه بين أي أخوين وهو ينتج عن بويضتين مخصبتين كل منهما بحيوان منوي مختلف وينتج عنهما طفلان مختلفان في الجينات الوراثية ، وقد يكونان من الجنس ذاته أو من جنسين مختلفين^(٨).

ويعد نوع التوائم الأخوية (DZ) أعلى في معدل الحدوث من التوائم المتماثلة (MZ) ، ولقد أشارت العديد من الدراسات الحديثة إلى أن نسبة إنجاب التوائم يمثل حوالي ١٢/١٠٠٠ وأن ثلث هذه النسبة من التوائم المتماثلة. والجدير بالذكر أن معدل إنجاب التوائم المتماثلة (MZ) ثابت في العالم ٤/١٠٠٠ بينما معدل إنجاب التوائم الأخوية (DZ) متغير إلى حد كبير^(٩).

كما أن معدل إنجاب التوائم الثلاثة فأكثر غالبا لا يحدث إلا نادرا ويكون بسبب تعاطي الأم لمنشطات التبويض ، بينما نسبة إنجاب التوائم مرة كل مائة مولود^(١٠).

٢- العوامل الطبية لإنجاب التوائم

هناك العديد من العوامل الطبية التي يري الأطباء أنها تساعد علي زيادة معدل إنجاب التوائم أهمها العامل الوراثي وكذلك تعاطي الأمهات منشطات للتبويض وخاصة اللاتي يعانين من العقم كما أن سن المرأة له دور في إنجاب التوائم .

أ-العامل الوراثي

لقد أكدت أغلب الدراسات والأبحاث الطبية علي أن إنجاب التوائم يحدث بمعدل أعلى بين الأمهات اللاتي لهن أقارب توائم سواء متماثلة أو أخوية ،حيث ثبت أن الفتيات غالبا مايتوارثن القدرة علي إنجاب توائم من أمهاتهن، كما أن معدل إنجاب الأم توائم للمرة الثانية يكون بمعدل ٤/١ إذا سبق لها إنجاب توائم^(١١) وبتأثير العامل الوراثي ، فإن هناك بعض العائلات تكثر فيها التوائم بصورة ملحوظة ^(١٢) .

وتوضح الدراسة أن أغلب المبحوثات لديهن قريبات كالعَمات والخالات وزوجات الأعمام والأخوال أنجبن توائم وليس الأمهات فقط -كما أشارت بعض الدراسات - إلا أنه من الملاحظ وجود تمايز في نوع التوائم أو جنسه بين المبحوثات وقريباتهن . ومن خلال تحليل شجرة الأنساب* لإحدى المبحوثات التي أنجبت توائم أخوية (ولد وبنت) أن عدد أخوة الزوج سبعة ثلاثة منهم أنجبوا توائم (أخين وأخت)، الأول أنجبت زوجته ولدين توائم أخوية بعد ثلاثة ولادات عادية ، ثم الأخ الثاني أنجبت زوجته توائم ولد وبنت بعد إنجاب ولد ، ثم الأخت أنجبت توائم متماثلة (بنات) بعد إنجابها ثلاث بنات ولادة عادية. أيضا عم الزوج أنجبت زوجته الثانية توائم في أول حمل لها ولم تنجب الزوجة الأولى. وإحدى عماته أنجبت مرتان توائم ، في المرة الأولى توفيا فور ولادتهما ،والمرّة الثانية توائم أخوي (ولد وبنت).

كما أن للزوج أبنيتا عمّة أخرى -أختان- كل منهما أنجبت توائم الأولى مرتين في بداية زواجها توائم (ولد وبنت) ثم أنجبت ولد وبعد خمسة عشر عاما أنجبت توائم متماثل (بنتان) . والثانية تزوجت مرتين من الزيجة الأولى أنجبت بنتان ولادة عادية ومن الزيجة الثانية أنجبت مرتين توائم بنات.

*تعرض لإحدى أشجار الأنساب لإحدى المبحوثات التي توضح توارث إنجاب التوائم في العائلة في ملحق البحث

والجدير بالملاحظة أن للزوجة المبحوثة لا تتذكر أن في عائلتها من أنجبت توأم . وتوضح شجرة أنساب أخرى أن إحدى المبحوثات التي أنجبت توأم متمائل (ولدان) والدتها أنجبت توأم ولد وبنت) توفيا فور ولادتهما وكذلك زوجة أخيها أنجبت توأم ولد وبنت ، وزوجة عمها توأم متمائل (بنتان) ، كما أن عمّة زوجها سبق لها إنجاب توأم.

وفي إحدى الحالات في مجتمع البحث أختان توأم أنجبت كل منهما توأم بنات أيضا. وأحدهما زوجها كان معه توأم أخت توفيت صغيرة. وعلي الرغم من أن تحليل أشجار الأنساب أظهر توافقا مع نتائج كثير من الدراسات التي تبرز أهمية عامل الوراثة علي إنجاب للتوائم ، إلا أنه كشف عن ارتفاع معدل إنجاب التوائم في عائلة الزوج بين المبحوثات اللاتي أنجبن توأم ، وليس قاصرا فقط علي وراثة البنات القدرة علي إنجاب التوائم من أمهاتهن .

كما تبين من الملاحظة للباحثة أن أغلب أمهات التوائم يتسمن بصفة عامة بزيادة الوزن وضخامة الجسم بطريقة ملحوظة وخاصة الأمهات اللاتي أنجبن التوائم بعد عدة ولادات وأغلبهن أنجبن توأم أخوي. وهو ما يتفق مع إحدى الدراسات الطبية في أن هناك علاقة بين الحمل في التوائم الأخوية DZ ووزن الأم وطولها ، حيث أن الأمهات اللاتي ينجبن توأم أخوية أو غير متمائلة أكثر طولا ووزنا من الأمهات اللاتي ينجبن توأم متمائلة ، وهذه الاختلافات في الطول والوزن ترجع للعوامل الوراثية وبالتالي فإن للوراثة تأثير واضح علي إنجاب التوائم (١٣)

وينتج عن العوامل الوراثية بين التوائم للمتطابقة أو المتمائلة تشابه في النمو الجسمي والعقلي لأنهما تكونا من نفس البويضة المخصبة وبالتالي لهما نفس الخصائص الوراثية ، ويؤثر ذلك على أنماط شخصياتهما تأثيرا يختلف عن الأخوة العاديين أو حتى للتوائم الأخوية (غير المتطابقة) (١٤) .

كما أن تشابه توائم النوع الأول بدنياً مذهلاً يجعل المحيطين بهما يميلون إلى معاملتهما على نحو متشابه بل إنهم كثيراً ما يخلطون بين الواحد منهما والآخر.

وقد أجريت عشرات الدراسات التي تقارن علاقات ارتباط معامل الذكاء عند توائم البويضة الواحدة وتوائم البويضتين وقد برهنت كل هذه الدراسات دون استثناء تقريباً على أن معدل ارتباط معامل الذكاء في توائم النوع الأول هي أعلى إلى حد كبير. منها في توائم النوع الثاني^(١٥). ويرجع ذلك إلى تماثل الصفات الوراثية بين التوأم المتماثل .

ب- منشطات التبويض

وهي تعد من أهم الأسباب التي تساعد علي إنجاب التوائم في السنوات الأخيرة ، حيث يتم تناولها لعلاج العقم عند النساء لزيادة التبويض أي انتاج أكثر من بويضة في الدورة الواحدة، وهذه المنشطات عبارة عن أدوية مكتشفة حديثاً يصفها الأطباء والمتخصصون وتعطي نسبة عالية من خروج بويضات من المبيض مما يساعد علي زيادة الأجنة بالرحم. وتشير أغلب المقالات الرئيسية الحديثة إلي أن أغلب النساء اللاتي أنجب توائم متعددة خضعن للعلاج بالهرمونات^(١٦).

وهناك حالات عديدة في مجتمع البحث نذكر أن الطبيب كتب لهن منشطات للمبايض لمرور فترة بعد الزواج لم تتجب وبعد عدة شهور أو عام تقريباً من العلاج أنجب توائم ، كما أن هناك حالتان أنجبت كل منهما طفل واحد في بداية الزواج ثم مضت عدة سنوات ولم تتجب وذهبت للطبيب فكتب لها علي منشطات للمبايض ثم أنجبت كل منهما توأم أخوي . وكذلك حالة واحدة أنجبت ثلاثة توائم ولد وبنيتين بعد العلاج بالمنشطات للتبويض لمدة سنة تقريباً.

وهناك حالات محدودة كانت المبحوثة تستخدم حبوب منع الحمل بعدم انتظام أو قبل الجماع فقط وقد وجدت كل منهن أنها حامل في توأم ، والجدير بالملاحظة أن للثلاث مبحوثات أنجبن توأم متماثل سواء ولدان أو بنتان .

ج- سن المرأة

حيث يلعب هذا العامل دورا أيضا في إنجاب التوائم ، وخاصة التوائم الأخوية والتي تبلغ سنة في ألف وتزداد بازدياد سن الأم حتي تصل إلي أقصى حد وهو ستة عشر في الألف فيما بين الخامسة والثلاثين والتاسعة والثلاثين ، وفي سن الأربعين إلي الرابعة والأربعين تصبح هذه الاحتمالات ثلاثة عشر في الألف ، أما في سن الخامسة والأربعين ومايليها فتصبح ثمانية في الألف تقريبا (١٧) .

وقد أشارت العديد من الدراسات ومنها تقرير للنشرة الطبية البريطانية قدمته ماري نيبو أندرسون وزملاؤها ، من خلال فحص ٦٠٠ ألف سيدة في الفترة ١٩٧٨-١٩٩٢ للكشف عن أسباب الإجهاض وحوادث الحمل خارج الرحم ووفاة الجنين وخاصة النساء كبار السن إلي أن فرص إنجاب التوائم تزيد بين النساء الأكبر سنا مما يزيد من المخاطر علي المواليد والأم .

كما وجدت دراسة قام بها فرنسيسكو وريز وزملاؤه في جامعة Manitoba في كندا أن نشاط هرمون gonadotropins الذي تفرزه الغدة النخامية -الموجودة أسفل للمخ والتي تقوم بالتحكم في الهرمونات الجنسية للموجودة بالدم والتي تفرزها مبايض الأنثي- يكون أعلي بين النساء كبار السن ، وهو ما يفسر لحتمال إنجاب للتوائم بمعدل أعلي بين النساء في سن الخامسة والثلاثين والتاسعة والثلاثين عاما ، ومع ذلك إذا كانت المرأة هي

حدي التوائم أو لديها اخوة توائم فإن هناك احتمال أن تستمر قدرتها علي إنجاب التوائم حتي أربعة وأربعون عاما^(١٨).

وأغلب المبحوثات اللاتي أنجبن توأم يتراوح أعمارهن ما بين تسعة وعشرون عاما وثلاثة وأربعون عاما إلا أنه من الملاحظ أن الحالات اللاتي أنجبن توائم في سن متأخرة كانت بعد عدة ولادات عادية أو ولادة عادية واحدة ثم إنقطاع عن الإنجاب لسنوات عديدة ، وبعد العلاج يتم إنجابهن التوائم وأغلب تلك الحالات الفارق بين الولادتين يتراوح ما بين تسع سنوات وستة عشرة عاما.

٣- عوامل الإنجاب في المعتقدات الشعبية

لقد ارتبط إنجاب التوائم ببعض المعتقدات الشعبية فكما ترى بعض القبائل إن خصوبة النبات تنتقل إلى المرأة التي تأكلها فتجب توأم مثل تناول ثمرتين مزدوجتين سوف ينقل إليها هذه الخصوبة. ويعتقد الناس في الجاليلاريز Galelareese وهم يعيشون في الجزء الشمالي من هالماهيريا Halmahera وهي جزيرة كبيرة في الغرب من غينيا الجديدة يعتقدون إن المرأة التي تأكل إصبعين من أصابع الموز ينموان معاً داخل قشرة موز واحدة سوف تلد توأمين وكذلك إذا أكلت حبة مزدوجة من الحبوب ، حيث يعنى هذا انتقال الخصوبة من النبات إلى المرأة التي تأكلها^(١٩). وبالمثل يعتقد هنود الجواتراني Guatrani في أمريكا الجنوبية أن المرأة سوف تلد توأمين، إذا أكلت حبة مزدوجة من حبوب الذرة.

كما أن المرأة في قبائل أبيبو Ibib في جنوب نيجيريا تتجنب تناول ثمرة بطاطا مزدوجة أو موزة مزدوجة خوفاً أن تحمل في أطفال توأم ، لأنه يعد أمراً مفزعاً ودليلاً على سوء الحظ ، حيث كانت المرأة قديماً عندما تلد توأم تعامل بإزدراء وإن كان معظم الرجال ينكرون ذلك و يؤكدون أن النوم فقط مكروهون ويخاف منهم كشيء شاذ أو غير طبيعي كما يعتقد أن

أحد التوأم عرضه للموت عند الإنجاب أو قد يتبع ميلادهما موت الأم أو التوأم (٢٠).

ونرجع أغلب المبحوثات إنجاب التوائم إلى خصوبة المرأة والتي غالبا ما تنتمي إلى عائلات تنسم بالخصوبة ، أو إلى قدرات الرجل ، وطالما هو الذي يحدد نوع الجنين ولد أم بنت ، إذا يرجع إليه الحمل في التوأم. نعتقد بعض المبحوثات - وخاصة اللاتي لم يتناولن منشطات للمبايض وترتيب التوأم ليس الأول بين الأبناء- أن سبب حملهن في توأم هو شدة حبهن لأزواجهن لظروف خاصة وأن لحظة الجماع بزوجهما كانت عواطفهما في قمتهما وهي تختلف عن المرات السابقة وكما تقول إحدى المبحوثات "جوزي كان مسافر ليلة سفره وقع زيت علي دراعي وكان خائف علي ومش عايز يتعبني بس أنا صممت أن يتم الجماع ليلتها وكان حبنا زايد عن أي مرة وحتى لما حملت وجبت توأم سألنا شيخ الجامع عن سبب خلفه التوأم قال لنا ده شدة حب بين الراجل ومراته". وهناك حالتان تذكر كل منهما أن مرض زوجها الشديد والخوف عليه وتعلقه بالدنيا وبها أدت إلي لحظات من الحب لم تتكرر بينهما وتم فيها الجماع وبعدها حملت كل منهما في توأم ، والغريب أن كل منهما أنجبت توأم متماثلين (بنات) ، الأولي زوجها توفي بعد فترة قصيرة من الولادة ، والآخر لم يعرف ماذا أنجبت أي لم يري بناته .

كما تبرز إحدى المبحوثات حمل سلفتها في توأم بعد إنجابها بفترة قصيرة ، إلي شدة غيبتها منها للإهتمام الذي حظيت به من زوجها وعائلته ، كما أنها كانت تسخر من صغرحجمهما بعبارات تحمل معاني الغيرة والحسد - من وجهة نظرها- ولذا فإن دعوتها إلي الله أن تحمل مثلها في توأم حتي تسد عنها وأطفالها مشاعر الحسد والغيرة من سلفتها وكما تقول "استجاب الله لدعوتي" .

وقد تعتقد البعض منهن أن إنجاب التوائم موعظة في حالة التوأم الإناث حيث تروي إحدى المبحوثات أن أخت زوجها كانت لديها أربع بنات وعندما مرض زوجها أرادت أن تحمل حتى تتجب ولد يرث والده ، إلا أنها أنجبت توأم بنتين بعد وفاة زوجها وأصبح لديها ستة بنات لأنها اعترضت على قدر الله ونصيبها في الحياة .

وتروي أم إحدى المبحوثات - كانت في زيارة لأبنتها ومعها الطفل الآخر من التوأم - أنها أنجبت توأم توفيا فور ولادتهما حيث لم تتجب بعد عام من زواجها وأحضرت لها القابلة "المشاهرة" وهي عبارة عن مجموعة من الخرز مختلف الأحجام بألوان حمراء وأخري بني وثلاثة زرقاء ، وقد وضعتها بين قدميها وهي تقف فوق "كرسي الحمام" وصبت الماء بالأبريق سبع مرات وهي تتلو التشهد في كل مرة وقد أنجبت توأم في خلاص واحد أي متماثلين ولكنهما توفيا فور ولادتهما.

٤- إنجاب التوائم في الأساطير القديمة

تمتلي الأساطير من الحكايات المصرية القديمة بالأفكار الغريبة عن الحمل والولادة ومنها إنجاب التوائم وعلى الرغم من أن هناك ولادات توأميه عبر آلاف السنين في الحقبة الفرعونية إلا أنه لم يذكر في الآثار الفرعونية إلا ثلاث ولادات توأم ، كما أنه من الملفت عدم الإشارة إلى التوائم المختلفة في الجنس أي التوأم ذكر وأنثى ، ومن التفسير التي أعطيت في هذا الصدد أنه ربما كان من المعتاد كما في الحضارات الأخرى حينذاك قتل التوأم حال ولادتهما أو أحدهما على الأقل - وليس هناك دليل على صحة هذا التفسير .

وهناك تفسير آخر يقول إن الولادة التوأميه كانت شيئاً شاذاً يخالف السنن الكونية، ولذلك كان التوائم يعزلون عن الحياة العامة ، أو على الأقل لا يشار إليهم في الآثار فيضيع ذكرهم. إلا أن وجود بعض الحالات في الآثار يرجع إلى ما يبدو لإجراء بعض الطقوس لتصحيح الوضع ، حتى يقبل التوأم

في المجتمع ، كما من الواضح أن التوأم كان يتم اعتبارهما وحدة واحدة منقسمة ، ولذا فهي خروج على ناموس الكون ، ومن أشهر التوائم في الحضارة الفرعونية والتي صورت في الآثار الفرعونية الأخوان "عنخ خنوم" وتوأمه "خنوم حبت" من الأسرة الخامسة ولهما مقبرة معاً فاخرة في سقارة ، وحيث أن عنخ خنوم خرج إلى الوجود قبل أخيه فقد صور في مناظر المقبرة فوق أخيه قليلاً ، وثاني التوائم سوتى وحور وهما مهندسا معبد آمون في عهد أمنحتب الثالث ولهما لوحة تذكارية جرانيتية- في المتحف البريطاني حالياً - وقد اثبت النص أنهما توأم حيث يقول أحدهما "خرج أخي معي من نفس الرحم في نفس اليوم". أما التوأم الثالث فيرجح أنهما أختان صورتا متعانقتان على لوحة تذكارية من الأسرة الثانية عشر- حالياً في باريس^(٢١).

ومن الأساطير الفرعونية القديمة التي تصور ميلاد ثلاث توائم لإمرأه مباركة تسمى "رود جده" وكاهن من أولياء رع رب الشمس يسمى "وسر رع" من أواخر القرن ٢٦ ق.م ، روت الأساطير أن "رود جده" حين أتاها المخاض لم يكن عندها من يساعدها عليه وأراد الإله رع أن يعينها على الوضع فبعث إليها بأربعة معبودات مباركات على هيئة البشر لمساعدتها واسترسلت الأسطورة في وصف ساعة الوضع وما ظهر خلالها من الكرامات ، وكلما ولدت الوالدة أحد التوائم بشرته إحدى المساعدات بالحظ السعيد الذي ينتظره وقالت "ملك سوف يتبوأ الحكم في هذه الأرض كلها". وحين شب الأبناء أصبحوا لوائل ملوك الأسرة الخامسة واعتبرت أسطورة مولدهم دليل على قداسه حكمهم^(٢٢).

كما كانت الأساطير اليونانية القديمة تقس التوأم كاستور وبولكس Castor&pollux في السماء كنجمين توأم بين مجموعة الجوزاء التي تحوي النجوم التوائم ، كما اعتقد الرومان القدماء أن نشأتهم ترجع إلى التوأم رومولوس وريموس Romulus&Remus اللذان عاشا في الغابة بالقرب

من نئب قام برعايتهما حتى أصبحا شاب وفتاة وتزوجا لينجبا أجدادهما، ولذا فإن إنجاب التوائم يحظى بكل التقديس والتقدير. وكذلك كانت قبائل الهنود الأمريكيين وخاصة قبائل Iroquois & Herons يعتقدون أن التوأم هبة من الله ومصدر للخير والبركات. وعلي الجانب الآخر هناك العديد من المجتمعات البدائية الذين كانوا يعتقدون أن التوائم لها قدرات سحرية يمكن أن تؤذي المحيطين بها ولذا فقد كانوا يمارسون بعض الطقوس التي تنتهي بقتل التوأم أو التخلص منهما (٢٣).

٥- إنجاب التوائم والأرواح

ويشبه البعض إنجاب التوأم رمزياً بإنجاب الحيوان (الذي قد يضع أكثر من مولود من حمل واحد في المرة الواحدة)، وقد يعتقد إن التوأم دليل على حدوث تدخل روعي في عملية الحمل. وقد عرفت بعض المجتمعات البدائية عملية قتل أحد التوأم أو تركه وحيد ليموت أو قتلها معاً أو تركهما معاً للظروف البيئية لتتولى هذه المهام (٢٤).

ومن المؤلف عند قبيلتي باجنندا وبانييور اللتان تسكنان وسط أفريقيا، أن يحمل الأطفال الذين يتعلمون المشي أجراساً صغيرة تربط في أرساغهم، والسبب الذي يقدم لتفسير هذه العادة هو أن الأجراس تساعد الطفل على المشي أو أنها تقوي رجله، ولكن ربما كان الدافع الأساسي هو إبعاد الطفل في تلك الفترة الحرجة عن أنظار الأرواح الشريرة، ومن المحتمل بناء على هذا الدافع نفسه أن يحمل ولد كل توأم في قبيلة باجنندا أجراساً في أرساغهم في أثناء الأحتفالات الطويلة التي تؤدي لهما وفقاً لما تفرضه معتقدات هذه الشعوب البدائية على الوالدين في مثل هذه الظروف، وفي هذه الأحتفالات يتحتم على كل من الأب والأم للتوأم أن يضربا طبلة خاصة على الدوام ليلاً ونهاراً بهدف إفزع الأرواح الشريرة وإبعادها عن التوأم (٢٥).

كما ترى إحدى قبائل الهنود الحمر أن التوائم تستطيع رؤية الأرواح وغيرها من الكائنات فوق الطبيعة وهو الأمر الذي لا يستطيعه الناس العاديون ولكن التوائم يمكن أن تفقد هذه القدرة الخارقة إذا ما تناولوا طعاماً من إعداد امرأة حائض. ويفسر البعض هذه المواقف المتطرفة من التوائم في ضوء أنهم يمثلون نوعاً من الولادات الشاذة أو التي تلامسها ظروف غير طبيعية (٢٦).

ويقال في قرية مشكيلة المحس - وهي تقع شمال السودان في محافظة وادي حلفا- أن التوائم إذا شعر بوجود مناسبة كالختان والولائم يفكر في الذهاب إلى تلك الأماكن ليلاً ، وبعد أن يأوي إلى الفراش يربط خيطاً مصنوعاً من الشعر في أحد أصابع رجله ، ثم ينام وبعد لحظات تخرج روحه من الجسد ، وتتجسد في شكل حيوان يختاره لنفسه ليكون ملائماً لظروف ومكان ونوع الشيء الذي يقصده وأغلب التوائم يفضلون أن يكونوا في شكل قطط ، ويتحرك هذا الحيوان من المكان الذي فيه الجسد الحقيقي ، ويتجه نحو المكان الذي ينام فيه رفاقه من التوائم ، وعندما يصل إليهم يبدأ في الدوران حولهم والمواء بصوت منخفض حتي تستيقظ أرواحهم وتتدخل في أجساد القطط ، وبعد ذلك يتحركون جميعاً نحو الجهة المقصودة ، ويصلون إليها بسرعة فائقة ، وكأنهم يطوون المسافات ولا تحجزهم في الطريق موانع طبيعية أو غيرها ، فالأنهار تتحول إلى رمال بمجرد أن يغض التوائم أعينهم ، كما الجبال إلى وادٍ سهل عبورها . وبعد وصولهم إلى الأماكن التي يقصدونها يبدأون في أكل ما يريدون وبعد ذلك يعودون إلى أماكن نومهم فتعود أرواحهم إلى أجسادهم الحقيقية . وأفضل الأطعمة التي يهرعون إليها هي اللحوم بأنواعها والأسماك واللبن والحلويات ويستطيعون أكل كل هذه الأنواع ونقلها إلى ديارهم أما النقود والذهب والجواهر وغيرها فإنهم لا يستطيعون تحريكها لأنها تكون في شكل حجارة أمام أعينهم . وإذا

تعب أحدهم في الطريق يحملونه علي ظهورهم أو يتركونه في مكان محدد وظاهر ليرافقهم عند العودة ، وكلما طال سيرهم في الليل يبدوا الأرهاق والتعب ظاهرا عليهم في النهار التالي علي أجسادهم الحقيقية ، ويمكن لأي شخص أن يلاحظ الفتور ، كما أن آثار الضرب أو الخدش أو الجرح إذا تعرضوا إليه في رحلاتهم يظهر بالفعل علي أجسادهم الحقيقية بوضوح ، وأثناء غياب روح التوائم يفضل أهله عدم إيقاظ الجسد من النوم ولايجوز تغيير مكان الجسد الحقيقي أثناء نومه خشية أن لاتجد الروح الجسد عندما تعود من رحلتها ، ويحتاط المواطنون فلا يصيبوا القطط بأي أذى إلا بعد التأكد منها ، وكلما ظهر أمامهم قط غريب في الليل يضعون في اعتبارهم احتمال أن يكون هذا القط توأم في الأصل وأثناء تجوالهم في الليل يعرفون بعضهم البعض بمستوي معرفتهم في حياتهم العادية إلا أنهم لايفكرون في الجنس بالرغم من الاختلاط الذي يحدث بين الجنسين وتعمل الأمهات علي سلب قدرة التوأم خشية أن يلحق الأذى بأطفالهن وهم في رحلاتهم ، وذلك بوضع برمة سوداء مقلوبة في ثواني معدودة لحظة الولادة أو بوضع صاج "دوكة" فوق المولود للحظة واحدة أيضا، وبذلك يحرم التوأم من التحول^(٢٧).

وفي دراسة للمعتقدات والمعارف الشعبية في مجتمع غرب أسوان وجد أن أفراد المنطقة يعتقدون أن روح الإنسان يمكن أن تأخذ شكل أحد الحيوانات ويحكي أهل القرية عن سيدتين توأم "تسرح" روحهما ليلاً متخذه أشكالاً مختلفة وقد تأخذ شكل القطط ويعتقد الناس أن ضرب القطط التي هي روح التوأم قد يلحق الأذى بالتوأم إلى جانب إيذاء الشخص نفسه^(٢٨).

وعلي الرغم أن جميع الأمهات للصغيرات المبحوثات أنكرن علاقة التوائم بالأرواح ، بل يستعينوا بالله خوفا عليهما أن يكونا لهما علاقة بالأرواح أو يتمثلا في صورة قطط - كما يعتقد في جنوب مصر والسودان وغيرها من المجتمعات الأفريقية - ، إلا أن بعض الأمهات كبار السن واللاتي

أصبح نوائمهم شباب كانوا يعتقدون في علاقة روح التوأم بالقطط ، وأن الأهل كانوا يحذروهن من إيذاء أي قطة ويجب تقديم الطعام لها ، وتروي إحدى المبحوثات لديها توأم متماثل من الذكور أن كل منهما كان لا يستيقظ من نومه مهما حاولوا إيقاظهما منذ طفولتهما ، وأن أحدهما - وهو يتسم بالعصبية الشديدة والإثارة من أقل موقف - كثيرا ما يستيقظ وعلي وجه وذراعه آثار خربشة ولا يعرف أسبابها ، كم أن كل منهما يقوم من فراشه متعب ومجهد ولا يعود لطبيعته إلا في منتصف اليوم ، كما أن التوأم الآخر لا يري رؤية إلا وتتحقق خلال يوم أو إثنان علي الأكثر وخاصة ما يتعلق بوفاة أحد أفراد الأسرة ، أو أحدث غير متوقعة ، كما أن والدهما في أحد الأيام ضرب قطة ومسكها من ذيلها ورمأها علي السلم وفي نفس اليوم سقط أحد التوأم علي رأسه وأصيب بغيوبة واعتقدوا موته ، وبعد ساعات من المحاولات لإعادة تنفسه عاد للحياة وقد ربط الأهل بين ما حدث له وما أصاب القطة.

وفي مجتمع البحث يعتقدون أن التوأم لهما روح واحدة وأن الطفل التوأم لأنه نصف روح يتسم بالعصبية الزائدة والصراخ المستمر ، ولذا لا يد من الإستجابة لمطالبهما خوفا عليهما ، كم أن أحدهما قد يكون أكثر في الحركة والنشاط من الآخر ، كما أن الآخر غالبا ما يتسم بالقدرة علي التنبؤ بالأحداث أو توقع قدوم شخص غير متوقع زيارته ، كما ذكرت بعض الأمهات أن أحد التوأم غالبا ما تتحقق الرؤية الي يراها في المنام بعد فترة قصيرة سواء كانت خيرا أو شرا. كما ذكرت أغلب أمهات التوائم أن كل منهما يشعر بالآخر ويصيبه نفس المرض أو الألم رغم أن الجدة سواء للأب أو للأم تأخذ أحدهما لتربيته لتخفف علي الأم عبء رعايتهما - وغالبا تأخذ البنت إذا كان التوأم مختلفين أو تأخذ الأفضل صحة وتترك للأم الضعيف لرعايته - ومع ذلك يصاب الآخر بنفس المرض أو الإصابة حتي أن إحداهن

كُـسـرت أن طفلها كسرت جزء من سنته الأمامية وكان توأمه عند جدته لأمه
وعندما أتى لزيارتهم وجدت نفس السنة كُـسـرت مثل أخيه ، ولقد أجمعت
الأمهات علي أن التوأم روحهما واحدة ولذا كل منهما يشعر بالآخر. ويحرص
الأهل علي إلقاء المشيمنتين (الخلاص) معا في التربة حتي لايفترقا في
الحياة

كما يرى شعبي الباحثنا في وسط أفريقيا أن الخلاص هو التوأم
الحقيقي أو هو قرين الطفل المولود ولذا يعمدون إلى وضعه في وعاء
ويدفنونه تحت شجرة موز الجنة أو لسان الحمل Plantain Tree بعدها
يتحول الخلاص إلى شبح ويحل في الشجرة المدفون تحتها، وتقوم القبيلة
بحراسة تلك الشجرة بحرص خوفاً من أن يقوم شخص من غير أقارب الطفل
بالأكل من الشجرة أو الشرب منها، لأنه إذا حدث وأكل منها غريب أو شرب
فإن التوأم الشبح سوف يذهب بعيداً ويختفي، وبعدها سوف يلحق به الطفل
الموجود في البيت ثم يموت...

أما توأم أي (خلاص الملك)، فيحفظ في معبد صغير ويعين له
حارس خاص للسهر عليه، ويقوم هذا الحارس بإخراج الخلاص من لفافته
مرة كل شهر ويضعه في ضوء القمر ليسطع عليه بنوره ثم يمسحه بالزبد،
ثم يعرضه على الملك ليؤكد له سلامة قرينه ثم يعيده في النهاية إلى مكانه
الأمين داخل المعبد.

وهناك حكايات عديدة من مناطق متعددة تكشف بوضوح عن ظهور
التوائم من خلاص الطفل. وإن كانت هناك بعض الحكايات التي تروي
ظهور تلك التوأم من الحبل السري الذي قد يلقيه الأهل بإهمال ولا يعتنون
بدهنه.

ومن الحكايات الشعبية التي يحكيها أبناء بعض قبائل الهنود الحمر
في أمريكا الشمالية والتي تكشف بوضوح عن الاعتقاد في الخلاص كتوأم

للطفل، إن طفلاً طلب من أبيه قوسين ورمحين صغيرين ليلعب بهما (وحده) في الغابة. فقرر الأب أن يختبئ ليُشاهد رفيق أبنه الغامض الذي يلعب معه، وقد رأى الأب من مخبأه ولد آخر قائماً من مكان دفن خلاص ذلك الطفل في الأحرار ليلعب مع ابنه، فأدرك أنه هو توأم ابنه (٢٩).

وقد ترجع هذه للحكايات الشعبية إلى الاعتقاد أن الخلاص يرتبط بالمولود لأنه نزل به للحياة فهو يحوي روحه ، ولذا يجب أن يوضع في مكان آمن حرصاً على الطفل ويرفض أغلب أهل التوائم في مجتمع البحث ترك الخلاص في المستشفى أو عند الطبيب الذي قام بولادة الأم حتي لا يضعه في القمامة وتتهشم الكلاب ، مما قد يؤدي لأطفالهم ، ولذا كان الحرص على رمي الخلاص للتوأم سواء واحد أو اثنان في التربة ويقوم بذلك أحد المقربين للأم ليبتسم وهو يقذفه ويدعو لهما ، كما يعتقد أن لبن الأم سوف يجري كمجري المياه أو يكون رزقهما واسع كما يعتقد البعض منهم أن رمي الخلاص في التربة يجعل أي جرح يصيب صاحبه يندمل تحت الماء بينما الطفل الذي يدفن خلاصه في الأرض لايشفي جرحه إلا بعد عذاب ومعاناة .

٦- تأثير إيجاب التوأم على الظواهر الطبيعية والخصوبة

ثمة اعتقاد شائع بأن الأطفال التوأم يتمتعون بقوة سحرية على الظواهر الطبيعية وخاصة المطر والطقس. وتسود هذه الخرافة الغربية عند بعض قبائل الهنود الحمر في كولومبيا البريطانية وكثيراً ما تدفعهم إلى فرض بعض القيود الشاذة أو التحريمات على والدي التوأم . وإن كان المعنى الحقيقي لهذه القيود غير واضح تماماً ، فهنود التسيمشن Tsimshien مثلاً في كولومبيا البريطانية يعتقدون أن للتوأم قدرة على التحكم في الطقس ، ولذا فإنهم يقولون في صلواتهم للرياح والمطر "أهدئي يا أنفاس التوائم" ، كما أنهم يرون أن رغبات التوائم مجابهة دائماً لذا فإنهم يخشونهم أشد خشية ، إعتقاداً

منهم بأنهم يستطيعون إيذاء الشخص الذي يكرهونه. كذلك يعتقد التسيمشن أن تتوائم قدرة غريبة على جذب أسماك السالمون من البحر ولذا يطلقون عليهم اسم "صانعي الخير" ويعتقد هنود الكواكيوتل Kwakiutl أن التوائم كانوا في الأصل من أسماك السالمون، قبل أن يتحولوا إلى توائم، ولذا كان يتعين عليهم الابتعاد عن الماء، خشية أن ينقلبوا إلى سمك مرة أخرى ، كما يعتقدون أن في استطاعة الأطفال التوائم إثارة الرياح بتحريك أيديهم والتأثير في الطقس ومعالجة الأمراض بتحريك شخصائه كبيرة من الخشب.

كما نجد هنود النوتكا Nootka يذهبون إلى أن للتوائم علاقة بالسمك السالمون أيضاً ، ويحرمون عليهم أكل السمك الطازج أو حتى لمسها باليد، ويذهبون إلى أن للتوائم القدرة على التأثير وإنزال المطر إذا دهنوا وجوههم باللون الأسود ثم غسلوها بالماء، رمزاً للمطر المتساقط من السحب الدكناء. ويربط هنود الشوسواب Shuswap وهنود طومسون في المنطقة ذاتها بين التوائم والدببة المفترسة ولذا فإنهم يسمونها "الدببة المفترسة الصغيرة" كما يعتقدون انهم يتمتعون طيلة حياتهم ببعض القوى الخارقة للطبيعة وبخاصة فيما يتعلق بالتحكم في الطقس وإن في استطاعتهم صنع المطر عن طريق سكب قدر من الماء خلال سلة مثلاً، والتأثير في الطقس بتثبيت قطعة صغيرة من الخشب المسطح بخيط إلى عصا قصيرة ثم هزها في الهواء ، بينما يستطيعون إثارة العواصف عن طريق رش الماء فوق أغصان شجر الشربين (٣٠) .

أما عن تأثير أم التوائم على الظواهر الطبيعية فإنه ينسب قبائل البرونجا Beronga وهي إحدى قبائل البانتو الذين يعيشون على شواطئ خليج ديلاجو Delagoa في جنوب شرق أفريقية - إلى أم التوائم قدرات مماثلة. ولذا فإنهم يسمون المرأة التي تلد توأمين "تيلو" Tilo أي السماء ، كما يسمون أطفالها "أولاد السماء". وحين يطول انتظار الناس بغير جدوى

للأمطار العاصفة التي تنهمر هناك في العادة في شهرى سبتمبر وأكتوبر ثم يهدد الجذب والمجاعات بعد ذلك حياتهم ، تقوم النساء ببعض الطقوس التي تهدف إلى سقوط المطر على الأرض الأسيانه، فيخلعن عنهن جميع ملابسهن ويضعن بدلاً منها أحزمه وأغطيه للرأس مجدولة من الأعشاب أو يغطين أجسامهن بأردية قصيرة مصنوعة من أوراق نوع معين من النباتات المتسلقة وينتقلن بين الآبار لتطهيرها من الطين والشوائب المتراكمة فيها ، وهن يطلقن أثناء ذلك أصواتاً غريبة ويردن الأغاني الماجنة. والآبار هناك عبارة عن حفرة ضحلة في الرمال يركد فيها قليل من الماء العكر الآسن. ثم تحمل النساء بعض الماء في عدد من الجرار الصغيرة ، ويتوجهن إلى دار امرأة تكون قد وضعت توأم فيسكين عليها الماء من تلك الجرار ، ثم يرجعن قافلات وهن يرذن تلك الأغاني الماجنة ويقمن ببعض الرقصات الخليعة ولا يجوز لرجل أن يشاهدهن في تلك الملابس المصنوعة من أوراق الشجر أو أن يتابعهن في انتقالهن بين الآبار. وتتجه النساء إلى قبور الأسلاف في الغابة المقدسة، فيلقين ببعض الماء عليها وكثيراً ما يذهبن بأمر الساحر لإلقاء الماء على قبور التوائم الموتى نظراً للاعتقاد بضرورة أن تظل تلك القبور في حالة رطوبة دائماً. وهذا هو السبب في دفن التوائم بالقرب من البحيرات فإذا فشلت كل هذه المحاولات في جلب المطر فإن ذلك يرد إلى وجود قبر أحد التوائم في مكان جاف على سطح الجبل. وحينئذ يقول الساحر أنه "لا غرابة في أن تظل السماء ملتهبة أرفعوا جثته وأحفروا لها قبراً على حافة البحيرة" ولا بد أن تطاع أوامره في الحال لأن هذه هي الوسيلة الوحيدة لإسقاط المطر^(٣١) .

ويعتقد الباجندا Baganda في وسط أفريقيا اعتقاداً جازماً بوجود علاقة وثيقة بين الاتصال الجنسي وخصوبة الأرض. لدرجة أنهم كثيراً ما يسرحون الزوجة العاقر لأن وجودها يصيب الأشجار التي يملكها الزوج

بالعقم. بينما نجد على العكس من ذلك أن الزوجين اللذين يبرهنان على تمتعهما بدرجة غير عادية من الخصوبة. عن طريق إنجابهما للتوائم يعتبران في نظر الباحثين على زيادة إثمار شجر الطلح أو الموز الذي يمد لهم بالغذاء الرئيسي، ولذا نجد أنه بعد مولد التوائم بقليل تقام بعض الطقوس التي تهدف إلى نقل هذه القدرة التناسلية من الأبوين إلى أشجار الموز. كما يطوف الزوجان بالمناطق المجاورة ويقومان ببعض الرقصات في مزارع أصدقائهما المقربين ويبدو أن الهدف من ذلك هو زيادة قدرة أشجار الطلح على الإثمار، ونقل خصوبتها إلى الأشجار.

وتظهر فكرة قدرة خصوبة الإنسان على التأثير في النباتات تأثيراً سحرياً عن طريق سلوكه وتصرفاته ويعترف الفلاحون في بافاريا والنمسا بقدرة المرأة الحامل على نقل الخصوبة إلى النباتات بطريقة سحرية ، ويعتقدون أن إعطاء باكورة ثمار إحدى الأشجار للمرأة الحامل لتأكلها خليف بان يؤدي إلى زيادة ثمار هذه الشجرة ووفرته في العام التالي.

وفي مجتمع البحث يعتقد أن الأم التي تتجب التوأم سوف تنقل خصوبتها إلى الأرض الزراعية ، وكثيراً ما يطلب منها خاصة في عائلات الفلاحين أن تشارك في نثر البذور في أرض عائلتها أو عائلة زوجها أو من الجيران حتي يزيد إنتاج المحصول ، وكذلك للمواشي بأن تشارك في حلبها فتدر مزيد من اللبن ولذا إذا لم تكن تجيد ذلك ، فإنها تقف بجوارها أثناء حلبها ، كما أنها تشارك في أي عمل يحتاج إلى البركة والخصوبة علي أن تكون أول يد تمتد لأنها مباركة "وجابية اتين في بطن واحدة" ، كما تفضل عائلتها أن تشاركها في توزيع لحوم الأضحية والعقيقة والصدقة أو ثمار الفاكهة عند جمعها من الحدائق أول قطعة ، وكذلك المشاركة في فرش حجرة نوم العروس يعتقد أنها تنقل إليها خصوبتها وتتجب مثلها وخاصة التي انجبت توأم ذكور أو توأم ولد وبنت ، بشرط مرور أربعين يوماً علي ولادتها

لأنها قبل ذلك تكون غير طاهرة ويمكن أن "تكبسها" أي تسبب للعروس العقم.

كما يعتقدون أن لم التوأم امرأة مباركة والنار تحرم عليها لأنها حملت في بطنها توأم وهما كما يقال مثل الحسن والحسين ، وقد عانت الكثير في حملهما وولادتهما ولذا يشركونها ولو بشكل رمزي في كثير من الممارسات.

٧- تطهر الأم بعد إنجاب التوائم

والتطهر يعني بعض الممارسات تقوم بها المرأة بعد ولادتها وهذه الفترة قد تكون أسابيع أو تستمر حتى أربعون يوما ، وتتمثل في الاستحمام وتلاوة بعد الأدعية والتشهد للتطهر من دم النفاس ، كما يعود الزوج بعدها إلى ممارسة علاقته الجنسية بزوجته بعد توقفها منذ عملية الولادة ونزول الدم ، كما يمكنها الخروج من منزلها وقضاء واجباتها الاجتماعية .

وكانت المرأة في قبائل غرب أفريقيا وجنوبها عندما تلد توأم يفرض عليها طقوس للتطهر فتره اثنا عشر شهرا قمريا قبل أن يسمح لها بالاختلاط ومعاشرة زوجها ولذا فإن الأمهات في تلك الظروف يلجأن إلى مكان محدد على أطراف البلدة يطلقن عليه "قرية التوائم" تقوم فيها المقيمات بتطهير أنفسهن خلال اثنا عشر قمرا حيث تجبر المرأة بعد الإنجاب مباشرة على مغادرة البلاد مهما كانت ضعيفة أو متعبة كما إنها إذا وصلت إلى بلدة التوائم عند منتصف الليل فإن لا أحد من المقيمين بها يفتح الأبواب لتلك المرأة "المسكينة" حتى الصباح. وغالبا ما تردد المرأة التي تكون في فترة التطهر كلمات معينة بسرعة كبيرة وعندما تقرب الفترة على الانتهاء فإنها تتظف أوعيه طعامها والأباريق والممتلكات الخاصة قبل العودة إلى مسكنها خشية تدنيسها نتيجة إنجابها التوأم .

كما تفرض على المرأة التي تلد للتوأم إذا ذهبت إلى السوق بالقرب من النهر في جنوب نيجيريا أن تخضع لقيود وإحتياطات معينة حتى لا تنس من يتصل بها، فإن صادفت شخص غير مدنس مثلها يجب عليها أن تقفز داخل شجيرة أو تختفي، حتى يمر لاعتقادهم أن الأم التي تلد توأم تنس من يتصل بها قبل أن تتطهر، وقد تحرص العديد من النساء على إخفاء إنجابها للتوأم إلا أن أسرهن قد تكشف عن ذلك وتعرف بإمرأه التوأم ولا يوجد رجل يحلم بالاقتراب منها سواء بالحب أو بالزواج منها (إذا كانت أرملة أو مطلقة) لأنه سيتعرض للإستياء من المحيطين به ، كما أن من حق أي زوجة أن تطلب الطلاق في المحاكم الوطنية إذا أثبتت أن زوجها على علاقة حب أو زواج بامرأة سبق لها إنجاب توأم، وطبقا للقانون العرفي في قبائل Idiong فإن أي شخص يتخذ "امرأة التوأم" كحبيبه فإنه يجب عليه الرحيل من البلاد. وكذلك في قبائل Ibibo فإن الرجل يصبح مذنب إذا اتصل جنسيا بامرأة أنجبت من قبل توأم (٣٢).

وبالنسبة للتطهر من النفاس عقب الولادة فلقد ذكرت أغلب المبحوثات اللاتي سبق لهن إنجاب أطفال عاديين قبل إنجابهن للتوأم أن فترة نزول الدم عقب الولادة يستمر في التوأم أربعين يوما أو أكثر ، بينما في العادي يرفع الدم بعد أسبوعين أو ثلاثة أو شهر علي الأكثر وتبرر النساء ذلك أن المرأة تكون أضعف لأن الحمل في طفلين في وقت واحد يأخذ من صحتها وعافيتها وتكون بطنها أكبر من الحمل في طفل واحد ، كما أن عملية الوضع والطلق للطفلين يجهد المرأة وتسبب لها متاعب عقب الولادة مما يضطر الطبيب غالبا إلي إجراء عملية قيصرية. كما أن البعض لم يذكر فروق في الفترة أو ممارسات التطهر بين الولادة العادية وولادة التوائم .

٨- التفاوض والتشاور تجاه إنجاب التوائم

ان إنجاب التوائم يثير كثير من التفسيرات والاتجاهات في المجتمعات المختلفة والتي يصحبها كثير من الممارسات والمعتقدات ، كما أنها تتطوي على موقفين متناقضين الأول هو الموقف التفاوضي والذي يرتبط بالتقدير الكبير للام التي تتجب التوائم والاعتقاد بارتباطه بالخصوبة ويعد فالاً حسناً ومصدر للسعادة.

لذا فان بعض المجتمعات التي تحبذ إنجاب التوائم تعتقد أنهم يتمتعون ببصيرة نافذة وقوة خارقة ، ناتجة عن جمعها بين شخصين في نفس الوقت. ويعتبر الشعب الكامبيروني ان التوائم عامة هبة من الله ولذا فان احتفالهم بالتوائم وتقديرهم يكون بالغ ، كما تحظى أم التوائم بمكانة هامة في المجتمع ويطلق عليها كلمة "مانى"

"Manyi" وهو لقب له دلالة هامة في ثقافة المجتمع (٣٣) .

ويمثل قبائل الهنود الحمر الاتجاه الثاني وهو التشاور الشديد من التوائم وهو الأكثر انتشاراً في المجتمعات البدائية حيث يسود الاعتقاد أن التوائم يمثلون ولادات شاذة ، أو نتيجة تدخل ظروف غير طبيعية حيث يعتقد أن الجن شارك الأب في رحم الأم فأنجبت طفلين أحدهما من أب بشري والآخر من الجن ، ولذا يجب التخلص منهما ، وعلى المرأة التي تتجب التوائم أن تتطهر لفترة طويلة .

ومن العادات الأفريقية القديمة للزج بكلا التوأم في شجيرة صغيرة ليلاستهما النمر أو إناس الغابة المفترسين ، أو يقدم كقرباناً على للشجيرة لكي يأكلها النسور أو أحدهما ويترك الآخر ليموت جوعاً ، كما قد يزج بهما في النهر ولقد انتهت هذه العادات القاسية في قتل التوأم وإن كانت المعتقدات المرتبطة بالخوف من دناسة التوأم وأمهات ومحاولة إبعادهم عن القرية حتى يجتازوا طقوس التطهر التي لا تقل عن عام لازالت رواسبها موجودة (٣٤).

وفي مجتمع البحث تعد أم التوأم سيدة مباركة وأن النار لاتمس بطنها ، لأن أجرها مضاعف عند الله لمعاناتها في حملها وولادتها وأثناء الطلق ، وأكثر تعرضا للموت أثناء الولادة . كما تكتسب أم التوأم مكانة مميزة لدى زوجها وعائلته وخاصة إذا أنجبت توأم نكور أو جنسين مختلفين ، ويرجع ذلك إلى أهمية الإنجاب وخاصة إنجاب للذكور وإرتفاع مكانة المرأة التي تتمتع بالخصوبة في المجتمع الريفي ، وإنجاب للمرأة للتوأم دليل على زيادة خصوبتها عن أي امرأة أخرى ، وتري الأمهات أن إنجابها للتوأم هبة من الله وبركة في البيت ، ويعقب ولادتهما فتح أبواب من الرزق غير المتوقع لوالدهما ، كما أن الأم تجمع مقدار أكبر من "النقوط " وهي مبالغ نقدية يدفعها الأقارب والأصدقاء -كهدايا للأم يتم ردها في مناسبات مماثلة-. كما أن أي أحداث سعيدة تحدث في العائلة بعد ولادتهما يعزوها إلى كرامات التوأم.

أما عن مشاعر الخوف بين أعضاء المجتمع فتكون علي التوأم وخاصة الذكور وعلي أمهما ، وليس منهم كما في المجتمعات والقبائل البدائية . فمنذ الشهور الأولى للحمل تحرص المرأة علي متابعة الطبيب وخاصة في حالة التوأم ومع تزايد الوعي الصحي والتقدم الطبي من الشائع استخدام الموجات فوق الصوتية في عيادات الأطباء في كثير من القرى المتحضرة مثل قرية "بارامول" ، ولاتخبر المرأة -التي يخبرها الطبيب في الشهور الأولى أنها حامل في توأم -أحد بذلك سوى والدتها وزوجها الذين يكتمون الأمر عن الآخرين خوفا عليها من الحسد ومن مخاطر الولادة سواء علي الأم أو أطفالها ، من الملاحظ أن أغلب الحالات التي تم إجراء مقابلات معها تمت ولادتها في المستشفى أو في عيادة الطبيب ، وكثيرا ما تتصح القابضة في القرية والتي قد تستدعي للكشف علي المرأة عند شعورها بآلام الوضع أن تذهب للمستشفى لأنها غالبا في وضع مخالف كأن يكون متقدما

في الحوض برأسه أو نازلين بأرجلهم أو أحدهما مستعرض ، مما يشكل خطورة علي الأم والتوأم وقد يحتاج الأمر إلي إجراء عملية قيصرية ، كما أن عديد من الحالات يكون التوأم في حاجة لرعاية خاصة لنزولهما قبل الموعد المحدد ، أو لنقص وزنهما وضعف صحتها ولذا يتم تدفئتهما ووضعهما في حجرة شديدة الإضاءة لمزيد من الدفء ، ولا يخرجها من حجرتهما حتي يجتازا المرحلة الخطر .

٩-الأخطار التي تحيط بالتوأم

نظرا لأن إنجاب التوائم من الظواهر غير العادية في المجتمع فإن الخوف من المخاطر المحيطة بهم يزداد عليهم بجانب المخاطر المتعلقة بالخوف عليهما من الحسد ، هناك مخاطر فسيولوجية حيث ينمو الطفلان في مكان مهيا لطفل واحد وقد يؤثر ذلك علي النمو الطبيعي لعضلات الأجنة مما يجعل احتمال استمرار حياة التوأم بعد الولادة أقل من احتمال حياة المولود الواحد وفي دراسة نشرت في مجلة بريتش ميديكالي أوضحت أن من بين ٢٥٠٠ حالة ولادة لتوائم مكتملي النمو توفي التوأم الثاني بمعدل مرة واحدة في كل ٢٧٠ ولادة ، بسبب تعقيدات تمثلت غالبا في نقص الأوكسجين أثناء الوضع ، ولذا فإن إجراء عملية قيصرية تحد من وفيات التوأم الثاني ، وولادة التوائم هي الأخطر علي الأم والجنين ، ففي الغالب ينجم عنها أطفال مبتسرون أو ناقصوا الوزن ويرى سميث إن المخاطر المترابطة للمصاحبة لإنجاب التوائم كما اتضح في الدراسة كانت عالية بالمقارنة بالمخاطر المصاحبة لولادة الطفل الواحد وهذا بدوره يؤدي إلي زيادة نسبة حدوث الوفيات والإصابة بالأمراض العصبية والعقلية بين الأطفال الذين يولدون في وقت مبكر من الحمل (٣٥).

كما من الملاحظ أن الغالبية من المبحوثات تم ولادتهن قيصريا في المستشفى العام أو في عيادة الطبيب خوفا علي الأم والتوأم وخاصة أن

الأشعة التليفزيونية قد تظهر وضع غير طبيعي لهما. وأغلب التوائم في مجتمع البحث يولدوا ناقصي النمو ويحتاجون لعناية خاصة وتدفئة زائدة لهم ولحجرة نومهم . ولذا نجد أن أغلب أمهات التوائم يزداد خوفهن علي التوأم أوموت أحدهما ، وخاصة الطفل الثاني وتعتبر إحداهن عن ذلك الموقف بقولها " كانوا ناقصين نمو والدكتور كان لفيفهم في قطن وقال نزود اللمبات في مكان نومهم علشان يديهم وما يطلعوش برة الحجرة "

كما أثبتت العديد من الدراسات الطبية أن الحمل في توأم يعرض ٥٠% من الحوامل إلي ارتفاع في ضغط الدم والإصابة بأنيميا بالمقارنة بالحوامل في طفل واحد وكذلك تعاني الأم الحامل في توأم من الدوالي وأورام القدمين والبواسير (٣٦) . وليس لدي الباحثة إحصاءات خاصة بمعدل ارتفاع الضغط أو الإنيميا للمبحوثات في توأم ولكن الجدير بالملاحظة أنه أثناء المقابلات عند تناول المتاعب التي تتعرض لها الأم أثناء الحمل ، فإن الأغلبية يذكرن أن حملهن في التوأم صاحبه كثرة التقيؤ وخاصة في الشهور الأولى مما يؤدي إلي الشعور بالضعف والإرهاك من أقل مجهود ، كما أن حجم البطن يكون أكبر من الحمل في طفل واحد ، وكذلك فإن ورم الجسم وخاصة القدمين ، وارتفاع ضغط الدم من أكثر المشكلات الصحية التي تتعرض لها عديد من المبحوثات .

أما الأخطار المتعلقة بالحسد أو الخوف من الأرواح الشريرة ، التي تصيب التوائم وخاصة الذكور فإنها تتعلق بالعديد من الممارسات والأساليب لدرءها عنهما وأمهات حيث تعتقد قبيلة "واونجا" في شرق أفريقيا وبالمثل كثير من القبائل والمجتمعات البدائية أن الأم التي تلد توأما تكون معرضة لإخطار بالغة ، ومن ثم يتحتم القيام بشعائر متنوعة قبل أن تتمكن من مغادرة الكوخ ، وألا لحق بها من الأذى ما لاداعي لذكره، ومن بين هذه الشعائر أن تقوم الأسرة بإسطياد حيوان التليا "الخلد" ، وقتله عن طريق وخذه بشوكة

خشبيه خلف رقبته ، ثم تشق بطنه وتنتزع محتويات معدته ، ويمسح بها صدر الأم وصدر الطفلين التوأم ، ثم يقطع جلد الحيوان إلي شرائط تلف حول المعصم الأيمن من كل صبي ، كما تلف حول عنق الأم ، وبعد خمسة أيام من إرتداء هذه الشرائط تخرج الأم لتستحم في النهر وترمي بهذه الشرائط فيه ، ثم يدفن لحم الحيوان تحت شرفة الكوخ ، كما يطرح جزء منه أمام باب الكوخ وتوضع فوقه أنية مثقوبة من أسفلها في وضع مقلوب (٢٧).

وفي مجتمع البحث يتزايد الخوف علي التوأم خاصة الذكور ، وحتى الذكر والأنثي يكون أكبر من الخوف علي التوأم البنات ، وينعكس ذلك في طريقة حملهما حيث تقوم الجدة أو أخت الأم بوضع الطفلين معا ولفهما بغطاء حتي يبدو كأنهما طفل واحد ، كما تحرص الوالدة عند عودتها من المستشفى أو عيادة الطبيب بعد الوضع ألا تدخل مسكنها ومعها التوأم بل تسبقها إحدى المقربات منها بوسيلة إنقال أو سيرا علي الأقدام تحمل التوأم في لفة واحدة بينما تعود الأم في عربة حنطور أو أي وسيلة أخرى ، حتي لا يدخلوا معا في الشارع والمسكن بصورة ملفتة للنظر ، وذلك لحمايتهم من الحسد والعيون الشريرة ، كما أن أم التوأم لاتخرج بهما معا ولكن تترك أحدهما في المنزل ، وحتى عند الذهاب للطبيب فإنها تأخذ أحدهما للكشف والآخر للاستشارة ، وإذا استدعي خروجهما معا للتطعيم مثلا ، فإن الجدة تنادي عليهما في العيادة أو المستشفى -حال بكاءهما بأسماء أنثوية حتي لا يدرك المحيطين بهما أنهما ذكور. وتحرص الأم إذا اضطرت أن تخرج بهما أن تسبقها من تحمل أحدهما وتتبعها الأم بالآخر حتي لا يخرجوا معا .وفي حالة التوأم بنت وولد فإنهم يبشرون بالبنت ويخفون الولد ، كما يحرصون علي ارتدائهما ثياب متشابهة وألا يكونا دائما في نفس المكان. كما يفضل في حال إنجاب للتوأم وخاصة الذكور ألا يحتفلوا بسبوعهما وتكتفي بعض العائلات بالذبح لهما ، ونثر الملح في الحجرات والسلام إعتقادا منهم

أن ذلك يحقق عمار بينهما وسكان تحت الأرض فلا يؤذنهما أو يصابا بالفزع في حالة تركهما بمفردهما ، وكذلك إحراق البخور لتمر عليه الوالدة والتوأم سبع مرات وهي تحمل أحدهما وأما أو أختها تحمل الآخر ويتم ترديد بعض صيغ للرقى من الحسد ويتم ترديد الصلاة على النبي (ص) والمعوذتين من خلال إحدى السيدات كبار السن. كما يقوم أهل أحيانا بتوزيع أكياس بها "ملبس وشيكولاته وحمص وسوداني وشمعة" ولا يضعون - كما هو العادة غالبا - كروت صغيرة بها أسماء المواليد وبعض المأثورات الشعبية ، ويكتفوا بتوزيعها على البيوت والأقارب ويبررون ذلك بأن الأم والتوأم حالتهم لا تسمح بالأحتفال والسبوع وأن أحدهما مريض أو معرض للموت نتيجة الضعف الشديد ، كما يدرك أعضاء المجتمع الخوف على التوأم والوالدة فلا يسعوا للدخول عليهم حجرة النوم إلا المقربات فقط كالخالات والعمات وزوجات الأخوة ، ويكتفي الآخرون بتقديم التهاني والهدايا للجدة والسؤال عن صحة الأم والتوأم ، وقد تخرج الأم وحدها - وهي تلف حول معصمها سوار من الخيوط به سبع عقدات لحمايتها من الحسد - لاستقبال الزائرات وتلقي "النقود" والهدايا منهن .

كما يحرص أهل منذ ولادة التوأم على جمع خبز جاف ثم يكسر قطع صغيرة ويضاف إليه قليل من المنح والبخور والشبة والسبع حبوب وهي عدس وأرز وقمح وذرة وفول وحلبة وبرسيم ناشف "تقاوي" ثم يقلب الخليط ويوضع على علو رأس التوأم حتي السبوع ثم يوضع في كيسين صغيرين من القماش ويلقى في صدر كل منهما أو فراشهما وخاصة في المساء لمدة شهرين - بينما في الطفل العادي يعلق أسبوع فقط - ويعزو مجتمع البحث هذه الممارسات حتي لا يتعرضا للحسد ، أو إيذاء الأرواح الشريرة أو سكان تحت الأرض فتصيبه بالفزع أثناء الليل أو إذا سقط على الأرض ،

فسيكون بينهم عيش وملح والحبوب ترمز للخصوبة والخير أما عددها سبعة لأن الرقم سبعة من الأرقام المباركة .

١٠-ترتيب التوأم وتمايزهم الجنسي

مما لاشك أن ترتيب نزول التوأم يؤثر علي حالتع الجسمية والعصبية ، فلقد أشارت العديد من الدراسات الطبية وجدت أن الطفل الثاني أكثر تعرضا للوفاة عند الولادة الطبيعية نتيجة نقص الأوكسجين أثناء الوضع ، وفي بعض حالات التوأم الناتجة عن بويضة واحدة حيث تكون الأوعية في المشيمتين مختلطة يحدث مايسمي بانتقال الدم من جنين إلي آخر ، في هذه الحالة نجد أن أحد الأجنة يكبر في الحجم وينتفخ وتكثر السوائل في جسده لكثرة انتقال الدم إليه من الجنين الآخر ، في حين نجد أن الجنين الآخر يعاني من نقصان الوزن ونقص الدم الواصل إليه ، وفي هذه الحالة يصاب الجنين الأول بفشل وقصور في عمل القلب نتيجة كثرة الدم الواصل إليه مما يهدد حياته داخل بطن الأم ، وأيضا يصاب الجنين الثاني بفقر دم حاد من جراء نقصان الدم الواصل إليه ، ممايسبب تهديدا لحياته في بطن أمه (٣٨).

ويشير هيرسكوفيتس إلي أن هناك طائفة من المعتقدات الدائرة حول الطفل التالي في الولادة علي التوائم ، إذ ترى الثقافات الزنجية أن هذا الطفل يتميز بقوة جسمانية فائقة ، وأنه يجب أن يلقي معاملة خاصة (٣٩) .

وفي مجتمع البحث بالنسبة لترتيب نزول التوأم أثناء الوضع فإن كليهما ينزل ضعيف عن الحجم الطبيعي للطفل العادي ويحتاجا لرعاية خاصة وتدفئة زائدة . وكما تذكر أحدي المبحوثات "محمد أتولد قبل محمود وكان قاعد فوق أخوه اللي نزل وظل عشر ساعات مفيش صوت ولابيعيط وكنا خايفين عليه لأنه كان أضعف من أخوه". وتقول أخرى "وسام أتولد الأول وبعد ربع ساعة نزلت أخته دعاء وكانوا نازلين ضعاف ، بس الولد

كانت أعصابه مرخية وطول الوقت نائم والبنت كانت أضعف منه بس أعصابها أقوى منه وبتعيط علي طول .

وكذلك تروي أم توأم (عمرهما خمس سنوات) "الولد الأول اتولد كان حجمه أكبر من أخوه بس أعصابه مرخية وقعد علي الحال ده شهور طويلة وإتأخر في المشي والكلام عن أخوه ولكنه حالياً واعي وبيفكر كويس والولد الثاني أصغر في الحجم بس أعصابه أشد وحركته أكثر وهو لازال أكثر شقاوة من أخيه ولا يركز".

ومن الملاحظ أن المبحوثات اتفقن علي أن الطفل الثاني من التوأم يكون أضعف من الأول ، إلا أنه أكثر في الحركة والنشاط ، كما يحظي الطفل الثاني باهتمام الأم ورعايتها لأن الخوف عليه أكبر نتيجة صغر حجمه وضعف صحته .

وبالنسبة للتمايز الجنسي بين التوأم فإن أغلب الدراسات الطبية ومنها دراسة قام بها وارين نيوتن Warren Newton وزملاؤه في مستشفى شيكاغو للنساء والأطفال أن التوأم الذكور سواء متماثلين MZ أو غير متماثلين (أخوي) DZ أكبر في الوزن من الإناث وحتى بالنسبة للتوأم المختلفين في الجنس فإن الذكور حجمهم أكبر من الإناث خلال شهور الحمل وبعد الولادة^(٤٠).

كما أن أغلب المشاكل التي تتعرض لها الأم في فترة الحمل بتوأم تكون في حالة للتوأم الذكور ، كما أن احتمال الوضع قبل الموعد يكون أعلي منه في حالة التوأم الإناث^(٤١).

وبالنسبة لمجتمع البحث فإن التمايز بين الجنسين يخضع للمعايير الثقافية حيث المجتمع الريفي مجتمع ذكوري ولذا فهم يفضلون إنجاب الذكور ، ويتمتع الصبي بمميزات خاصة تمنحها له أسرته والمحيطين به ، كما أن الخوف عليه من الحسد يجعلهم يبشرون بالبنت في حالة إنجاب توأم مختلف

الجنسين ، كما يلبسونهما في السنة الأولى إذا كانا ذكور ملابس إناث ، ويتم منادتهما بأسماء تصلح للذكور والإناث ، وغالبا ماتأخذ الجدة للأم أحد التوأم لرعايته ولتخفيف العبء علي الأم وتترك لها الأضعف حتي ترعاه أو تأخذ البنت وتترك الولد لأنه من وجهة نظرهم يحتاج للرعاية أكثر والجدير بالملاحظة أنه علي الرغم من تقارب أغلب المساكن وبالتالي هناك تقارب فيزيقي بين الأم والتوأم الآخر الذي ترعاه جدته وخاصة في السنوات الأولى إلا أن الطفل الذي يقيم مع والدته أكثر نشاطا ومشاغبة عكس الآخر يكون هادئ وقليل الحركة نسبيا .

النتائج العامة للدراسة

١- تعد نسبة إنجاب التوائم في مجتمع البحث مرتفعة نسبيا حيث تصل إلي ٣٦ توأم لكل ألف مولود بينما للمتوسط العالمي من ٨-١٢ توأم لكل ألف .
٢- أكثر من نصف الحالات في مجتمع البحث اللاتي أنجبن توائم أميات أو لم يستكملن التعليم الأساسي ، بينما الباقيات تعليمهن متوسط وعالي .
٣- جميع المبحوثات لديهن توأم اثنان فقط باستثناء حالة واحدة أنجبت ثلاثة توائم .

٤- وبالنسبة لترتيب ولادة التوأم بالنسبة للأم لا توجد فروق واضحة بين إنجابهما في الأول أو بعد عدة ولادات عادية ، كما أن أغلب الحالات أنجبن توأم مرة واحدة وبعض الحالات مرتين .

٥- أغلب التوائم أخوية أي غير متماثلة DZ وهناك بعض الحالات المتماثلة MZ سواء ولدان أو بنتان .

٦- وبالنسبة لعوامل إنجاب التوائم فهي أما أن ترجع لأسباب طبية أو لتفسيرات مجتمع البحث والذي يخضع لمعتقداتهم الشعبية . وهناك ثلاثة عوامل طبية لإنجاب التوائم ، أولها عوامل وراثية وقد تبين من خلال

شجرة الأنساب الفردية أن هناك توارث لدى بعض العائلات في إنجاب التوائم وأنه لا يقتصر على توارث للفتيات لأمهاتهن ولكن اتضح أن هناك توارث في إنجاب التوائم بين عائلة الزوج.

وثانيها الإستعمال الزائد للأدوية المنشطة للتبويض في السيدات حيث تؤدي هذه الأدوية إلى إنتاج عدد كبير من البويضات وهي من الأسباب الهامة لإنجاب التوائم . وتؤدي إلى زيادة الخصوبة من خلال زيادة عملية التبويض وخاصة بالنسبة للنساء اللاتي لم ينجبن في السنوات الأولى للزواج ، أو أنجبت طفل واحد ولم تحمل مرة أخرى .

ثالثها عامل السن للمرأة عند الحمل في توأم والذي يلعب دوراً في إنجاب التوائم وهو ما يتفق مع الدراسات الطبية التي تشير إلى أن المرأة في سن الخامسة والثلاثين وحتى التاسعة والثلاثون تكون في أقصى حد للحمل المتعدد ، والمبحوثات يتراوح أعمارهن ما بين تسعة وعشرون وثلاثة وأربعون عاماً ، وأغلب اللاتي أنجبن توأم وهن في أواخر الثلاثينيات وفي أوائل الأربعينيات كان بعد إنجابهن عدد من الأبناء.

٧- أما عن أسباب إنجاب التوائم تبعاً لتفسيرات المبحوثات ومعتقداتهن الشعبية ، فإن الباحثة لم تجد في مجتمع البحث ربط بين انتقال خصوبة النبات للمرأة التي تأكلها-مثل الموزة المزروجة أو الحبة المزروجة كما في بعض المجتمعات -ولكن هناك أسباب أخرى مثل الاعتقاد أنها ترجع إلى خصوبة المرأة وانتسابها إلى عائلة تتميز بالخصوبة أو لقدرات الرجل لأنه يحدد نوع الجنين سواء ذكر أو أنثى، وبالتالي إنجاب التوائم ، أو كما ترى بعض المبحوثات إلى تأجج العواطف بين الزوجين في لحظة الجماع لسفره لو إصابته بمرض شديد وخوف كل منهما علي الآخر ، بل لقد ذكرت احدي المبحوثات أن شيخ الجامع عندما سألوه عن سبب إنجابهما للتوائم أجاب "شدة حب بين الرجل ومراة" أو اعتقاد البعض أن شدة الغيرة

بين النساء - وخاصة بين "السلايف"-حين تتجب إحداهن توأم وتتمتع بتقدير زوجها وعائلته فإن الأخرى تحمل مثلها في توأم لتحظى بنفس المكانة .

وقد يعتقد أنها موعظة من الله في حال الاعتراض على حكمه وقدره ، مثال ذلك التي تتجب عدة بنات ولا تقنع بنعمة الله فيرزقها بتوأم إناث . وهناك حالة واحدة ذكرت أنها استخدمت المشاهدة وهي لدى القابلة وهي عبارة عن أحجار كريمة تحضرها القابلة من السعودية وتغسل بها المرأة سبع مرات وهي تضعها بين قدميها ،وقد أنجبت توأم ولكنهما توفيا فور ولادتهما.

٨-أما عن علاقة إنجاب التوائم بالأرواح فعلي الرغم من أنها تنتشر في العديد من القبائل وخاصة الأفريقية ، على أساس أنها تملك القدرة على الاتصال بالأرواح ورؤيتهم ، وكذلك تحولها في الليل إلى حيوانات كالقطط ، إلا أن أغلب الأمهات - وخاصة الصغيرات- إنزعجن وأنكرن بشدة المعتقدات الشعبية التي تدور في بعض المجتمعات حول تحول التوائم إلى حيوانات أو قطط خوفا علي أطفالهن وكذلك من رؤية المجتمع لهما إذا كانا أرواح ، وإن لم ينكرن أنهما روح واحدة وأن كل منهما نصف روح ولهذا ترجع عصبيتهما الزائدة وصراخهما من أقل المواقف الانفعالية ، كما أنهما يتمتعان بقدرات خاصة مثل التنبؤ بالأحداث أو الرؤية الصادقة التي غالبا ما تتحقق بعد وقت قصير.

كما أن هناك اعتقادا أن الخلاص يرتبط بالمولود لأنه نزل به للحياة ، ولذا الحرص على قذفه في الترعَة لكي يكون رزقه واسع ، وأن يجري لبن الأم كمجري الترعَة، وكذلك يعتقد أن الخلاص حين يكون في الترعَة ، يندمل الجرح تحت الماء بسرعة ، بينما دفن الخلاص في الأرض يجعل الجرح لا يندمل إلا بعد فترة طويلة. والجدير بالملاحظة أنه لا توجد فروق بين أسلوب التخلص من خلاص المولود الواحد وخلاص التوأم.

٥٠ . أما عن تأثير إنجاب التوائم على الظواهر الطبيعية فإنه لا يوجد في مجتمع البحث ما يشير إلى الاعتقاد في نقل الخصوبة من النبات إلى المرأة التي تأكلها، ولكن من المعتقد أن المرأة التي تتجب توأم تنقل خصوبتها إلى النبات أو الزرع من خلال دعوتها للمشاركة في نثر البذور في الحقول ويستعان بها في أراضي عائلتها أو عائلة زوجها أو الجيران ، وكذلك حلب الماشية أو تقف بجانب من يقوم بذلك لتدر مزيد من اللبن . وكذلك يمكنها المشاركة في العديد من الممارسات مثل فرش العروس بشرط تجاوز فترة التطهر وهي حوالي أربعين يوماً.

١٠ - أما عن تطهر الأم فالدراسة وجدت أن الغالبية ترى أن إنجاب التوائم يزيد من فترة النفاس وقد أرجعت الأمهات ذلك إلى معاناتهن في حمل التوأم وكذلك ولادتهما ، إلا إن ممارسات التطهر نفسها لا تختلف في الولادة العادية عن التوأم.

١١ - وبالنسبة للتفاؤل أو التشاؤم من إنجاب التوأم فإن أم التوأم تكون مصدر للتفاؤل وليس التشاؤم ، فهي كما ذكرنا سيدة مباركة ، فالنار لا تمس البطن التي حملت في التوأم ، ويكفيها المعاناة في الحمل والولادة ، كما أنها تكتسب مكانه مميزة لدى زوجها وعائلته وخاصة إذا أنجبت ذكور أو جنسين مختلفين.

كما يرى مجتمع البحث أن التوائم خير وهبة من الله لأنهما يفتحا أبواب الرزق لو الدهما وأي أحداث سعيدة يعزوها الأهل إلى التوائم.

١٢ - وعن مشاعر الخوف في مجتمع البحث فهي تكون على الأم والتوأم وخاصة الذكور وليست منهما - كما في بعض المجتمعات الأفريقية - ولذا فعلى الرغم أن عديد من الأمهات يعرفن حملهن في توأم بالأشعة التليفزيونية وهي متوفرة في مجتمع البحث وأغلب القرى المتحضرة إلا أنهن يتكتمن الأمر عن كل المحيطين بهن بإستثناء الأم والزوج ، كما من الملاحظ انتشار إجراء عمليات قيصرية لولادة التوأم ، وأغلب الأطفال

التوأم يولدوا ناقصي النمو مما يتطلب عناية خاصة وتدفئة زائدة لهما ولحجرتهما.

١٣- وبالنسبة للأخطار المحيطة بالتوائم فإنها تنقسم إلى جانبين هامين الأول أخطار فسيولوجية تتعلق بارتفاع نسبة الولادات المبكرة وولادة أطفال ناقصي النمو في حمل التوأم ، نتيجة وضعهما في الرحم كأثنان مكان طفل واحد. واحتمال تعرضهما أو أحدهما على الأقل للوفاة أثناء الوضع ، ولذا ينصح الأطباء وحتى القابلة ، بأن تلد أم التوأم في المستشفى أو عيادة الطبيب خوفاً على الأم والتوأم بالإضافة إلى معاناة المرأة الحامل في توأم من ارتفاع ضغط الدم وتورم للجسم والقدمين وكذلك كثرة القيء في الشهور الأولى وكبر حجم البطن .

والجانب الثاني من الأخطار يتعلق بالخوف عليها من الحسد والأرواح الشريرة وخاصة الذكور ، ولذا تحرص الجدة أن تلفهما معاً في غطاء واحد حتى يبدو كأنهما طفل واحد عند العودة بعد وضعهما ، كما لا تدخل الأم مسكنها ومعها التوأم بل تسبقها جدتهما أو إحدى أخواتها أو أخوات زوجها حامله الطفلين خوفاً عليهما من الحسد. كما تحرص الأم على ألا تخرج بهما حتى لو كان إلى الطبيب حيث يمكنها أن تذهب بأحدهما للكشف والآخر في الاستشارة ، وإذا اضطرت أن تخرج بهما معاً للتطعيم مثلاً وعمرهما عدة شهور ، فإن إحدى قريباتها تحمل أحدهما وتسبق الأم في الخروج من المسكن ، والتي تلحق بها بعد قليل تحمل الآخر، وفي حال بكائهما بين الأغراب فإن الأم أو الجدة تنادي عليهما بأسماء أنثوية حتى لا يدرك المحيطين بهم أنهما ذكور فيصابوا بعيون حاسدة ، وفي حال إنجاب التوأم المختلفين فأنهم يبشرون بالبنت ، لأنها لا تحسد ، ويلبسوهما ملابس الإناث للغرض نفسه .

كما يفضل مجتمع البحث عدم الاحتفال بسبوع المولود التوأم بل تكفي بعض العائلات منهم بذبح الذبائح للتصدق بها ، ونثر الملح في أرجاء

المنزل والسلام اعتقاد أن الملح يحقق عمار بينهما وسكان تحت الأرض وكذلك يتم إحراق البخور لتمر عليه الأم وأطفالها سبع مرات يوم السبوع. والجدير بالملاحظة أنه في حال توزيع أكياس بها حمص وفول وسوداني وملبس وشيكولاته وشمع علي الجيران والأقارب ، فإنها تكون خالية من كروت بأسماء التوأم -حيث من المعتاد وضع كرت صغير في كل كيس بأسم المولود وبعض العبارات المأثورة- وذلك خوفا عليهما من الحسد.

كما لا يسمح للأغراب أو الجيران وبعض الأقارب بالدخول علي الأم والتوأم وخاصة الذكور حجرتهم ، بل تخرج لهم الأم خارج الحجرة أو يكتفوا بتقديم التهاني والهدايا للجدة والسؤال عن صحة الأم والتوأم .

وهناك بعض الممارسات لحماية الأطفال من سكان تحت الأرض منذ ولادتهما وذلك بوضع إناء به عيش جاف مكسر وملح -حتى يكون بينهم "عيش وملح" فيأمنوا خطرهم - بالإضافة للسبع حبوب- أرز وذرة وفول وغلة وعدس وحلبة وبرسيم "تقاوي" - وتكون في مستوى رأسهما لمدة أسبوع ، ثم تعلق في كيس قماش لكل منهما مدة شهرين أو ثلاثة وليس أسبوع كالأطفال العاديين.

١٤- وبالنسبة لترتيب التوأم والتمايز الجنسي ، فمن الملاحظ في مجتمع البحث ، أن الأغلبية ، أكدوا على أن ترتيب نزول التوأم يعكس الاختلافات بينهما ، فالأول ينزل أكبر حجماً من توأمه الذي ينزل ضعيفاً ، وتكون أعصابه مرخيه وينام لفترات طويلة ولا يتحرك كثيراً ، بينما التوأم الثاني يكون أكثر عصبية وبكاءاً ، كما يحظى الطفل الثاني باهتمام الأم ورعايتها في الشهور الأولى لأنه يكون معرض لخطر الموت.

ويحصر التمايز الجنسي للمعايير الثقافية في مجتمع البحث فهو مثل أغلب المجتمعات الريفية مجتمع ذكوري ولذا يكون الخوف على التوأم الذكور أو المختلفين في الجنس أكثر من التوأم الإناث من الحسد ، ويخشى عليهما وعلى أمهما .

مراجع الفصل

1-Galton , F. ; The history of twins , as a criterion of the s Mag. 12: 'relative powers of nature and nurture ; Fraser 566-76; 1875 (Quoted from Freedman , Terri & La Rue, Linda ; The Twin Study Method in Behavioral and Clinical Research ; in Current comments ; Number 49; Dec. 3, 1984; p399)

٢- محمد الجوهري ؛ علم الفولكلور (الجزء الثاني) ؛ دار المعرفة الجامعية ؛ الإسكندرية ؛ ١٩٩٠ ؛ ص ٢٢ .

٣-ويلاند ، د.هاند، المعتقدات والخرافات الشعبية ميدان هام في الدراسات الفولكلورية ، ترجمة أحمد صليحه ، مجلة للفنون الشعبية ، العدد ٤٢ يناير - مارس ١٩٩٤ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ص ٤٩ .

4-Nylander, P. S . ; The factors that influence twinning; Acts Genetic Med. Gemettol ; 30; 1986; p. 189 .

5-Inouye ,Eiji ; Frequency of multiple birth in Japan ; (Abstract) in J. Human Genetic ; 9 ; 1987 ; p. 317

6-Mari, G., et al. Per natal morbidity and mortality rates in severe twin- twin transfusion syndrome; in American J. of Obstetrics and Gynecology; vol. 185; 2000; p. 108

٧- البيانات الخاصة بالقرية من مركز المعلومات بمحافظة الدقهلية والوحدة المحلية للقرية والسجل المدني للقرية.

8-Hrubec , Zdnek & Robinett ,Denais ; The study of human -435 twins ; in J. Medical ,N.310; V.7; England ; 1984. p.

9-Nylander, P.P.S; The Factors that influence twinning rates; Acts Genetic Med. ;Gametal ;v.30; 1981;p.189

10-Brooks, Stewart & Brooks Natalie; Personal and community health; The Mosby company (fifteenth edition); U.S. A.; 1979; p.169.

11-Parisal, P. Cattl & Caperna , G ; Familial incidence of twins ; Gregor Mendel Institute for Medical Genetics and Twin Studies ; Rome , 1983; p.304

12-Brooks , S. &Brooks , N. ; op. cit . ; P. 169.

13-Campbell, D. A &Campbell, A. & MacGllivray, I.; Maternal characteristics of women having twin pregnancies; J. Biosocial Science; V.6; 1974; p. 463

١٤- فؤاد أبو حطب ، آمال صادق، نمو الإنسان من مرحلة الجنين إلى مرحلة المسنين ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٩٥ . ص ٢٦١ .

15-Mosby, S., Medical Encyclopedia; Copyright, The Learning company Inc.; 1997

16-Comb, D.M.; Campbell, A., &MacGtllvrsy, I ; op. Cit . ; p.470

١٧- أسلي مونتاجيو ؛ الوراثة البشرية ؛ (ترجمة زكريا فهمي) ؛ مكتبة الأنجلو المصرية ؛ القاهرة ؛ ١٩٩٥ ؛ ص ١٨٧ .

18-Ibid ; p.470

١٩- سير جيمس فريزر، الغصن الذهبي (دراسة في السحر والدين)، ترجمة أحمد أبو زيد ، الجزء الأول ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧١ .

20-Talbot, Amaury, D ; Woman s , Mysteries of primitive people The Ibibios of Southern Nigeria , (1915) ; Scanned Africa com . London ; 2001 ; p . 7at Sacred Text

٢١-روز اليئندم وچاك ج. يانس ، الطفل المصري للقديم ، (ترجمة أحمد زهير أمين) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٩٧. ص ١٨-١٩

٢٢-عبد العزيز صالح ، الأسرة المصرية في عصورها القديمة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٨٨. ص ٧٧.

23-Scheinfeld , A., Twins and Super twins ; J.B. Lippiacotl Inc. ; Philadelphia ;1997.p.202

٢٤-شارلوت سيمور-سميث ، موسوعة علم الإنسان المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية ؛ (ترجمة مجموعة من أساتذة علم الاجتماع إشراف محمد الجوهري)؛ للمجلس الأعلى للثقافة ؛ القاهرة ؛ ١٩٩٨ ؛ ص ٣٠٣.

٢٥-جيمس فريزر ؛ الفولكلور في العهد القديم (الجزء الثاني) ؛ (ترجمة نبيلة إبراهيم) ؛ دار المعارف ؛ القاهرة ؛ ١٩٨٢ ؛ ص ٨٢٩

٢٦-محمد الجوهري ، علم الفولكلور (الجزء الثاني دراسة في المعتقدات الشعبية) ؛ مرجع سابق ؛ ص ٥٦١

27-<http://www.Geocities.Com/mashkala/general.htm>

٢٨-محمد الجوهري ؛ الأنثروبولوجيا أسس نظرية وتطبيقات عملية ؛ دار المعرفة الجامعية ؛ الإسكندرية ؛ ١٩٩٧ ؛ ص ٥١٤.

٢٩- محمد الجوهري ؛ علم الفولكلور (الجزء الثاني) ؛ مرجع سابق ؛ ص ٥٦٥-٥٦٦.

٣٠-سير جيمس فريزر، مرجع سابق، ص ٢٥٩-٢٦٠

31- Talbot , Amaury ; op. Cit. pp. 9-10

٣٢-سير جيمس فريزر، مرجع سابق ص ٤٦٤.

33-Talbot, Amaury ; op. Cit .; p . 7

34-Nadir, Rachael; [www. Sfu. Ca / archaeology / museum](http://www.Sfu.Ca/archaeology/museum).
p.1

35- Birth customs in [http: //www. Tarji . Ateeb. Com](http://www.Tarji.Ateeb.Com). P.24.
1-[http: // www.Teshreen . Com. / Weekly / 2002 / nov.//](http://www.Teshreen.Com/Weekly/2002/nov/cuoob.Htm)
cuoob. Htm. Pp.1-2

36-Chester, Martin; Physiologic changes during pregnancy:
the mother; Wiley press; New York; 1980; p. 141

٣٧-سير جيمس فريزر ؛ الفولكلور في العهد القديم (الجزء الثاني) ؛ مرجع
سابق ؛ ص ٨٢٩

38-Gedda, Breacl; Low birth weight in twins versus
singletons; Acta Genetic Med. ; U.S.A.; 1988;p.8

٣٩-محمد الجوهري ؛ علم الفولكلور (الجزء الثاني) ؛ مرجع سابق ؛ ص
٥٦١

40-Newton, Warren; ET. Al. ; Duration of gestation
according to fetal sex ; Amer. J. Obstacle. Gynecologic;
149(6); 1984; p.165

41-Gedda , Breacl ; Op. Cit. ; p. 9

الفصل السادس

الحسد في التراث الشعبي

مقدمة

آمنت معظم الشعوب منذ العصور القديمة، وحتى عصرنا الحالى بالحسد Envy والعين الشريرة Evil Eye، فلقد أشارت السجلات التاريخية المصرية والرومانية واليونانية والفارسية، إلى أن هذه الشعوب عرفت العين الشريرة، وحاربت أذاها بشتى الوسائل والطرق. وقد حرصت شعوب البحر المتوسط منذ القدم، على اقتناء التماثيل التى تشبه العين إلى حد ما، والأحجية للغرض نفسه، كما عرف العرب الحسد منذ عصر الجاهلية، وحتى عصرنا الحالى، واستخدموا وسائل عديدة لدرئه .

وينتشر الاعتقاد فى الحسد بين أغلب الشعوب، وبخاصة مجتمعات الشرق الأوسط وشمال إفريقيا والهند، واليونان وإيطاليا فى أوروبا^(١). وعلى الرغم من اختلاف الممارسات والشعائر المستخدمة تبعاً لتنوع البيئات والثقافات المختلفة فى تلك المجتمعات إلا أن جميعها تهدف إلى درء العين بوصفها سبباً لسوء الحظ أو ضرر يتعرض له الآخرون^(٢).

كما يوجد مفهوم الحسد فى كل العقائد الدينية، منها الإسلامية والمسيحية واليهودية وحتى الزرادشتية -ديانة فارسية قديمة منسوبة إلى زرادشت- والديانات السابقة عليها، ومما لا شك فيه أن انتشار تلك العقائد العالمية قد ساعد على تماثل العديد من الممارسات والمعتقدات التى تمارس فى كثير من الشعوب، فيما يتعلق بالحسد^(٣).

وتتعدى العلية فى الاعتقاد بالحسد أو بالعين الشريرة، الوصف المباشر لما يمكن أن نطلق عليه العلة المناسبة، إذا استعرنا لغة الفلسفة، والتى قد تكون فى الإصابة بمرض ما، أو نتيجة لتعرض لحادث معين، إلى تحليل ميتافيزيقى لوقوع ضرر معين، لشخص معين، نتيجة تدخل لا إرادى لشخص آخر، مطبوع على الأذى^(٤).

ويتضمن مفهوم الحسد envy القدرة على الإيذاء نتيجة الرغبة في امتلاك ما يمتلكه الغير وللحظوة بامتيازات تماثل ما يتمتع به، وقد يصحبه تمنى زوال النعمة التي يتمتع بها الغير . ويختلف مفهوم الحسد عن الغيرة jealousy التي تنطوي على شعور باغتصاب فرد آخر لما نعتبره حقاً لنا^(٥). ولا نعتبرها حسداً إلا عندما تتجاوز هذه المشاعر الرغبة في الامتلاك إلى القدرة على الإيذاء . وهناك بعض المجتمعات تربط بينهما منها قبائل الأزاندى في إفريقيا الوسطى حيث الاعتقاد الشائع بينهم "أن الغيرة والحسد يتبعهما الإيذاء بالعين الشريرة" والتي يعزو إليها أغلب حالات الوفاة بأسباب غامضة، أو الإصابة بأمراض ليس لها علاج، وكذلك العقم barrenness عند النساء، والعجز الجنسي impotence للرجال، وأيضاً الفشل في تحقيق الطموحات في مجال العمل والتجارة، والتي تفسر بأنها نتيجة أصابه أصحابها بالعين الشريرة^(٦).

وأهمية الموضوع الذي نحن بصدده تتمثل في إلقاء الضوء على إحدى المعتقدات الشعبية ألا وهي الاعتقاد في الحسد فعلى الرغم من أنه ظاهرة عالمية، إلا أن تناول الحسد كظاهرة في الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية، يعد قليلاً نسبياً، وخاصة فيما يتعلق بتأثير النسق الشعائري، الذي يضم الممارسات الدينية والسحرية، المستخدمة لدرء الحسد، والدور الذي تلعبه في تحقيق التوافق في السلوك الاجتماعي، وبوصفها جانباً من نسق الضبط الاجتماعي، حيث تمثل اتخاذ الوسائل والأساليب المتعددة موقف للمجتمع تجاه هؤلاء الأشخاص الذين يؤذون الآخرين سواء بالنظرة أو اللسان، مما يؤثر على العلاقات الطيبة التي يجب أن تسود بين أعضائه . ولا شك في أن عناصر التراث الشعبي المرتبطة بالمعتقدات الشعبية، وكذلك الممارسات والمقتنيات-التي تؤلف جميعها جانباً لا يستهان به من سلوك

الأفراد سوف يساعد مساعدة فعالة في التوصل إلى فهم أعمق للحياة الاجتماعية والثقافية للمجتمع . وبالإضافة إلى أهمية تسجيل عناصر التراث الشعبي لظاهرة الحسد والتي تعد ظاهرة اجتماعية في مجتمع رشيد كمجتمع محلي له خصوصيته المتميزة بالثقافة التقليدية، والمعتقدات الشعبية السائدة قبل تعرضها للتغير والاندثار، وخشية أن يفوت الأوان ويصعب فيما بعد متابعة تلك العناصر ودراستها في مجتمعاتنا المحلية .

ويركز البحث على ظاهرة الحسد في التراث الشعبي، من خلال دراسة إثنوجرافية (وصفية تحليلية) لمجتمع رشيد إحدى المدن الساحلية، التي تقع عند ملتقى البحر المتوسط بالنيل، على فرع رشيد، والتي تتميز بأنها تجمع بين الأنماط الريفية والساحلية والحضرية، كما تتسم أنشطتها الاقتصادية بالتنوع بين الزراعة والصيد والصناعات التقليدية، مما انعكس على عناصر التراث الشعبي وخاصة تلك المتعلقة بالحسد لارتباطه بالمعتقدات الشعبية التي تستند إلى قصص دينية، وأحاديث نبوية، وآيات قرآنية، تواترت بين الناس . ولا شك في أن تناظر التوزيع الإقليمي مع التوزيع التقليدي للجماعات القرابية، والمهنية، لمدينة رشيد، وتتميز أغلب أحيائها بالكثس السكاني، وعشوائية النمو العمراني قد أدى إلى التداخل في العلاقات الاجتماعية بين أعضائها ورصد كل ما يطرأ عليها أو على أحد أعضائها، من ثروة أو نجاح أو ممتلكات جديدة، ولذا فهم يعزون أي ضرر أو شر يتعرضون له، في حياتهم أو ممتلكاتهم أو أبنائهم، إلى تأثير العين الحاسدة، وهو ما يبدو جليا في أحاديثهم، وإيماءاتهم، وممارستهم للعديد من وسائل درء الحسد، كما سنعرض له بالتفصيل في متن البحث .

هناك عدة أسباب لاختيار موضوع الحسد في التراث الشعبي في

مجتمع رشيد،

السبب الأول طرافة الموضوع وجبته، فى مجال الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية موضوعاً لبحثنا هذا، وذلك فى محاولة تتمثل فى تحليل وتفسير، عناصر التراث الشعبى المرتبطة بالحسد، بوصفه ظاهرة عالمية، ومعتقداً شعبياً سائداً فى مجتمع البحث كمجتمع محلى له خصوصيته التى تميزه عن المجتمعات المحلية الأخرى .

السبب الثانى يرجع إلى إدراك المسئولية العلمية تجاه أهمية تسجيل وتحليل عناصر التراث الشعبى لبعض معتقداتنا الشعبية والتى تمثل ظاهرة اجتماعية كظاهرة الحسد قبل تعرضها للتغير والاندثار، نتيجة التقدم التكنولوجى، ومشروعات التنمية المتواصلة، واتساع مجالات الاتصال، وتزايد التعليم وغيرها من مقومات الحضرة التى تطرأ على مجتمعنا المحلى. أما السبب الثالث، فيرجع إلى أن الإيمان بالحسد، من أكثر المعتقدات شيوعاً فى مجتمع البحث، وقد لمست الباحثة ذلك من خلال إقامتها لفترات طويلة فى مدينة رشيد، والقرى التابعة لها، لإجراء العديد من الدراسات والأبحاث، وقد انعكس ذلك على مختلف جوانب حياتهم، وأحاديثهم اليومية، وأمثالهم ومأثوراتهم الشعبية، كما نجده فى الأغاني الشعبية فى المناسبات الاجتماعية المختلفة، بالإضافة إلى شيوع المعتقدات والتمايم والوسائل المختلفة لدرء الحسد، حيث يرجع أعضاء المجتمع، أى ضرر أو مرض يصيبهم إلى تأثير العين الحاسدة .

وقد استعانت الدراسة بعدد من مناهج البحث منها :

المنهج الوصفي التحليلي حيث يعد المنهج الوصفي من أكثر مناهج البحث ملائمة لتحقيق فهما أفضل للظاهرة التي ندرسها، لأنه يساعدنا على فحص العوامل المختلفة المؤثرة في تنظيم الظاهرة المدروسة وفي وظائفها^(٧).

ولا يعنى هذا أننا سوف نقتصر على مجرد وصف وتسجيل كل ما يتعلق بظاهرة الحسد والأنماط السلوكية تجاه الحاسدين وعناصر التراث الشعبي المرتبطة بها، وإنما تحليلها من أجل التفسير بما يتفق وطبيعة التساؤلات التي نتناولها بالدراسة بقصد الوصول إلى دلالتها الرمزية والوظيفية التي تؤديها في الحياة الاجتماعية والثقافية للمجتمع .

المنهج التاريخي وتكمن أهميته في الدراسة لإجراء التتبع التاريخي للوسائل والممارسات المستخدمة لدرء الحسد، من خلال الدراسات التي قدمها المؤرخون والباحثون السابقون حول الظاهرة، بالإضافة إلى الاستعانة بكبار السن للتعرف على الممارسات ومدى استمراريتها .

المنهج المقارن والهدف من استخدام هذا المنهج، الكشف عن أوجه التشابه والاختلاف بين مجتمع البحث والمجتمعات المختلفة من خلال الدراسات السابقة، فيما يتعلق بالممارسات والأساليب المستخدمة لدرء الحسد .

اعتمدت الباحثة على بعض طرق البحث الأنثروبولوجي، منها الملاحظة المباشرة، لبعض الممارسات الشعبية للوقاية من الحسد وعلاجه، وبجانب هذا فقد قامت بإجراء مقابلات عديدة مع الإخباريين، من أعضاء المجتمع، وخاصة كبار السن الذين يقومون بعملية الرقى، للأطفال والمحسودين، ومقابلة بعض المتخصصين في عمل الاحجية والتعاويذ لدرء الحسد، بالإضافة إلى استطلاع رأى المبحوثين فيما يتعلق برويتهم لمفهوم الحسد ومجالاته ووسائل اتقائه والروايات المتواترة لبعض حالات الإصابة بالحسد .

زينطوى البحث على العديد من التساؤلات التى نجيب عليها فى الصفحات التالية منها:-

- ١- ما هو مفهوم الحسد فى مجتمع البحث؟ وهل يعتقد أنه قدرات شخصية أم صفة وراثية أم سلوك مكتسب؟
- ٢- ما هى المعتقدات الشعبية المرتبطة بسمات الحاسد؟ وما موقف المجتمع تجاهه؟
- ٣- ما هى مجالات الحسد وما هى أكثر الفئات تعرضا للعين الحاسدة؟
- ٤- ما هى الطرق والأساليب المستخدمة لدرء الحسد فى كل من تلك المجالات؟
- ٥- هل يوجد فى مجتمع البحث أمثال شعبية عن الحسد؟ وما هى دلالاتها؟
- ٦- ما هى أكثر المأثورات الشعبية شيوعا فى مجتمع البحث من خلال العبارات المكتوبة على المركبات؟
- ٧- ما المناسبات الاجتماعية التى تتردد فيها الأغاني الشعبية عن الحسد؟
- ٨- هل تأصل القصص الشعبية معتقد الحسد؟ تذكر بعض من تلك القصص؟
- ٩- ما هى الممارسات والوسائل التى يستخدمها أعضاء المجتمع لدرء الحسد
- ١٠- ما هى دلالاتها فى المجتمع وصورها وأشكالها المتعددة؟
- ١١- هل هناك أشخاص معينون للقيام بتلك الممارسات والوسائل كالرقى والتعاويذ والاحجية وغيرها؟
- ١٢- هل يوجد توقيت معين لتلك الممارسات (أثناء اليوم أو الأسبوع أو الشهر أو السنة)؟
- ١٣- ما مدى انعكاس البيئة على الممارسات والوسائل المستخدمة لدرء الحسد؟
- ١٤- ما مدى ارتباطها بالمعتقدات الدينية كالرقى والآيات القرآنية من المصحف الشريف؟

١٥- ما هي أوجه التشابه والتباين بين تلك الوسائل والممارسات في مجتمع البحث والمجتمعات والثقافات المختلفة؟

وقد حاولنا من خلال هذه الدراسة الإجابة عن تلك التساؤلات، بهدف إلقاء الضوء على ظاهرة الحسد كإحدى المعتقدات الشعبية، التي يعنى بها الباحثين في مجال الأنثروبولوجيا والفولكلور، ودراستها من كافة جوانبها، بدراساتها تاريخيا وخاصة الممارسات والمعتقدات والتمايم المتعددة والتي ترجع إلى العصر الفرعوني في المجتمع المصري القديم. مع الكشف عن المنظور الديني للحسد في الديانات السماوية الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلامية، وإيراز تأثير الدين في تأصيل المعتقد والممارسات المرتبطة به. ثم تناولنا علاقة الحسد بالوراثة والسلوكيات، كما استعرضت الدراسة سمات الحاسد في المعتقدات الشعبية، وأكثر الفئات والمجالات تعرضا للحسد كالأطفال والعروسين والممتلكات. وقد برز اهتمامنا بدراسة الحسد في التراث الشعبي، من خلال تناول الدلالات الرمزية * لعناصره المتعددة، كالأمثال والمأثورات والأغاني والقصص الشعبية، وكذلك الممارسات والوسائل التي تستخدم لدرء الحسد، مثل التعاويذ والرقى ونثر الملح والغطاء ورسم الصليب ومسك الخشب بالإضافة إلى المعتقدات كالحجاب والتمايم سواء المصنوعة على شكل عين والكف بالأصابع الخمس، أو الطبيعية كنبات النظرة من أنواع الصبار، ونجمة البحر من المحارات البحرية.

أولا: الاعتقاد في الحسد والعين الشريرة في المجتمع المصري القديم
لجأ المصريون القدماء إلى السحر والاحجية والتمايم لحمايتهم وأطفالهم من العين والأرواح الشريرة، ولذا كان للسحرة في مصر القديمة مكانة عالية بين كل طبقات المجتمع. ويفسر زيوع الحسد في وادي النيل الشهرة التي يتمتع بها السحر المصري عند الإغريق والرومان. وخاصة السحر الوقائي ضد الأرواح والعين الشريرة، والحيوانات الضارة، ويؤدي

هذا السحر بتلاوة التعاويذ والرقى وحمل التمايم التي تمثل آلهة أو رموز نالّهة^(٨)، ولقد عثر خلال البحث والتّقيب على طوائف من أمثال الكتب الخاصة برد العين الحاسدة، ككتاب "صرع أبو فيس" عدو رع وأوزيريس، والطقوس الخاصة بردع ست وأتباعه وإبعاد الغاضب، ولقد كان الكاهن المرثل معلما بارعا في شئون السحر والرقى، وكان يمارس في حياته المدنية مهنة طارد الجن، كما كان يشفى من الحمى ولدغ العقرب ومختلف الأمراض التي كان يعتقد أنها نتيجة الإصابة بالعين الشريرة^(٩). كما احتوت فصول كتاب "الموتى" قدرا عظيما من التعاويذ السحرية التي صيغت أصلا لصالح الأحياء ثم وضعت في المقابر لمنفعة الموتى^(١٠).

ولا تزال خزائن المتحف المصري مليئة بأنواع التمايم والتعاويذ، وهي عبارة عن إشارات رمزية اصطلاحية لكل منها غرض معين، ومنها اليد والعين التي كانوا يستعملونها لإبعاد الشر ومنع الحسد وجلب الخير والتماس السعادة، وكان لأوزيريس وحده مائة وأربع من أنواع التمايم والتعاويذ^(١١) وقد عثر على تمايم مختلفة الأشكال تتوسط عقودا من الخرز في أقدم المقابر استخدمها المصريون القدماء لحمايتهم من العين والأرواح الشريرة، ومن أكثر التمايم شيوعا في العصور الفرعونية تمايم "الوجات" wadj وتعنى العين السليمة ويقصد بها عين حورس Horus - ابن إيزيس الذي قتل ست أبيه وقد حارب ست للانتقام منه، ففقا ست عينه - وحيث إن المصري القديم كثيرا ما يستخدم المعنى العكسي للكلمة، لذا فإن عين حورس المصابة كانت تسمى "وجات" أي العين السليمة، وقد استخدمت كتميمة للحفاظ على العين ثم على الجسد كله بعد ذلك عبر العصور الفرعونية^(١٢). وكذلك التمايم التي تتخذ أشكال الآلهة، ومنها إيزيس رب السحر ولذا كانت تميّمته تمايلا صغيرا من الذهب يمثل عمود يسمى "جد" "dd" وهو عبارة عن سلسلة ظهر أوزيريس المقدسة أو تميمة مماثلة من العقيق، وكانت تتلى بعض

الصيغ السحرية عند ارتدائها بصوت عال أو تكتب، منها "يام إيزيس ويا سناء إيزيس وقوة إيزيس السحرية، ويا تميمة تحمى هذا الرجل العظيم، حذرا من أن تأتي ضررا يصيبه"، كما كان يعتقد إذا لبي المتوفى هذه التميمة، فإن إيزيس تحميه^(١٣). ومن أكثر الآلهة شعبية "تاورت tweret" و"بس Bes" ومن ثم صنعت تائم على هيتتهما، فالإله تاورت بمعنى العظمة تحمى الأمهات أثناء الولادة وكذلك الأطفال - أحاط الفراعنة عملية الولادة بجو من الخرافة والسحر- كما عثر على حجاب مصور عليه الإله القزم "بس" بصفته مندوب إله الشمس "رع". وقد استخدمت الفراعنة تائم قريبة الشكل من الإله القزم "بس" وعثر أيضا عليه مرسوماً في شكل تخطيطي إلى جوار نص سحري من الرقى المكتوبة على ورق البردى تطوى وترتدى على الجسد كنعويذة قوية لحمايته من الأرواح والعين الشريرة^(١٤).

ومن التائم الواقية التي استخدموها في مصر القديمة نوع من التعاويذ مكتوب بالهيراطيقية المتصلة على لفائف صغيرة من البردى الغض الذي يطوى بسهولة ويربط بألياف كتانية، ثم يحفظ في علب أسطوانية صغيرة من الخشب أو المعدن أو للذهب. هذا النوع يلبس مثل القلادة ويتلى من عنق الطفل. وقد شاع استخدام هذا النوع عقب الدولة الحديثة. وما عثر عليه من هذه التائم كان محتفظا برباطه وفي ذلك دليل على أن لابس هذه التميمة لم يكن يدري ما هو مكتوب فيه. والنصوص الأكثر حداثة يذكر اسم المولود-أو المولودة-وتضمن له الحفظ من كل شر. وكان تسجيل مثل هذه التعاويذ يجري بدون ترتيب أو نظام، باعتبارها وحيا من إله معين يتعهد بحماية الطفل باستمرار- في الصباح والمساء- حيثما كان. ويمنع الموت عن الطفل الذي يرعاه ويهبه طفولة سعيدة. فإن كانت طفلة يعدها- حسب النص- بإنجاب العديد من الأولاد والبنات. بالإضافة للأحجية التي تقى من الحسد خصوصا من الأجانب-النوبيين والليبيين... الخ^(١٥).

ثانياً: المنظور الدينى لمفهوم الحسد

تتضمن كل العقائد الدينية العالمية مفهوم الحسد، ويقول آخر فقد ارتبط الحسد بالمعتقدات الدينية، ولجأ الإنسان إلى القوى العليا التى يؤمن بها للاستعاذة بها من المخاطر التى يتعرض لها ويصعب التغلب عليها، لذا قام بالصلوات والأدعية والتعاويذ وسائر الطقوس الأخرى لحمايته من الأذى والأضرار التى تصيبه، سواء من الأرواح الشريرة أم من العين الحاسدة . وسوف نعرض فى هذه الدراسة لمفهوم الحسد فى الديانات السماوية الثلاثة اليهودية، والمسيحية، والإسلامية كما سبقت الإشارة إلى هذا، حيث يعزو تماثل المعتقدات المرتبطة بالحسد إلى انتشار تلك الديانات فى أغلب المجتمعات، أما الاختلافات فيما بينها فى الممارسات والوسائل التى تستخدم لدفع الحسد فقد جاء تبعاً لتنوع البيئات والثقافات المختلفة.

ونجد فى الديانة اليهودية أن الكلمة العبرية المستخدمة فى العهد القديم "كناء"، للدلالة على الحسد بمعناه السيئ، أو عن الغيرة بمعناها الحسن، ولقد ذكر الحسد فى أجزاء عديدة من العهد القديم، بوصفه مشاعر خبيثة تدفع إلى ارتكاب الشرور وتؤدى إلى حدوث كثير من المآسى، بل إنها تقتل صاحبها، ولذا يقول الحكيم فى العهد القديم "إن القلب المطمئن يهب أعضاء الجسد حياة، والحسد ينخر فى العظام"^(١٦)، وكذلك "لا يقلقك أمر الأشرار، ولا تحسد فاعلى الأثم فإنهم مثل الحشيش سريعاً ما ينوون، وكالعشب الأخضر ينبلون"، كما ذكر أمثلة عديدة للحسد منها "وزرع اسحق فى تلك الأرض، فحصد فى تلك السنة مائة ضعف لأن الله باركه - - - فحسده الفلسطينيون"^(١٧)، وفى قصة يوسف عندما روى حلمه لأبيه وأخوته - - - "فحسده أخواته"^(١٨)، ثم حسدوا موسى فى المخيم، وأيضاً هارون المقدس للرب"^(١٩) فيتلاشى حسد أفرايم، وتزول عداوة يهوذا، فلا أفرايم يحسد يهوذا، ولا يهوذا يعادى أفرايم"^(٢٠).

أما فى الديانة المسيحية، فنجد فى العهد الجديد، كلمتين يونانيتين للتعبير عن الحسد، هما Phthonos وهى تعنى الحسد أما الكلمة الثانية zelos التى تقابل كلمة "كناه" العبرية بمدلولها الحسن أى الغيرة ومدلولها السيئ أى الحسد، وهناك عديد من الآيات فى الكتاب المقدس تدعو إلى المحبة وعدم الحسد لأنه من شرور النفس، وقد كان الحسد فى المعتقدات المسيحية هو الذى دفع الكهنة ورؤساء الشعب لتسليم يسوع للصلب "إذا كان يعلم أنهم سلموه عن حسد" (٢١). وكذلك "أنتم ترغبون فى امتلاك مالا يخلصكم . لكن ذلك لا يتحقق لكم فتقتلون وتحسدون" (٢٢). وقد ذكر الحسد كأحد الشرور التى يجب التعالى عليها للوصول لسمو الروح، كما نجد فى الآيات التالية ذكر الحسد مثل "تخلصوا من أثر الشر والخداع والرياء والحسد" (٢٣)، "إذا كنا نحيا بالروح، لا نكن طامحين إلى المجد الباطل، يستفز بعضنا بعضا ويحسد أحدهنا الآخر" (٢٤) "قال الحسد من الأمور الشريرة التى تتبع من داخل الإنسان وتتجسه" (٢٥). وقد ذكرت قصة يوسف فى الإنجيل كما ذكرت من قبل فى التوراة وحسد الآباء الأولون يوسف وباعوه، فأصبح عبدا فى مصر . ولكن الله كان معه" (٢٦).

بالنسبة للدين الإسلامى نجد أن المعتقد الشعبى للحسد فى مجتمع البحث يستند إلى العديد من القصص الدينية، والآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، التى تواترت بين الناس- وسوف نذكر بعضا منها حيث لا يتسع المجال لذكرها جميعا- فقد كان أول ذنب عصى به إبليس ربه فى السماء هو الحسد عندما كرم الله آدم وفضله على جميع مخلوقاته مما أوغل صدر إبليس على آدم حقدا وحسدا فأبى أن يسجد له فحملته الحسد على المعصية "وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ" قال ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك قال أنا خير منه خلقتني من نارٍ وخلقته من طين" (٢٧). وأول ذنب عصى به قابيل الله فى

الأرض حين حسد أخيه هابيل فقتله . لأن الله تقبل من هابيل ولم يتقبل من قابيل، "لَوَاتِلُ عَلَيْهِمْ نَبَأُ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ" (٢٨) كما أن يعقوب عليه السلام أوصى أبناءه ألا يدخلوا مصر من باب واحد بل يدخلوا من أبواب متفرقة خوفا عليهم من الحسد لكثرة عددهم "وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَخْلُؤُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ" (٢٩) وهناك عديد من الآيات القرآنية ذكر فيها الحسد منها "ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم" (٣٠) "أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ" (٣١) "فسيقولون بل تحسدوننا بل كنوا لا يفقهون إلا قليلا" (٣٢)، وكذلك سورة الفلق التي تبرز شر الحسد فقد ذكر فيها مرتين، كما أنها من أكثر الآيات التي تستخدم لدرء الحسد، وخاصة في الرقوة، والمعلقات في المنازل والمحال والمركبات، وكذلك كتابتها على المصوغات التي تتحلى بها النساء والأطفال لوقايتهم من العين الحاسدة، وهي، "قل أعوذ برب الفلق، من شر ما خلق، ومن شر غاسق إذا وقب، ومن شر النفاثات في العقد، ومن شر حاسد إذا حسد" (٣٣) وأيضا سورة الناس لأن قراءتهما تكفي الإنسان من كل شر، فعن أبي سعيد الخدري: "أن النبي ﷺ كان يتعوذ من الجان وعين الإنسان حتى نزلت المعونتان، فلما نزلتا أخذهما وترك ما سواهما" (رواه الترمذي والنسائي وابن ماجه) . كما تعد فاتحة الكتاب من التحصينات القرآنية لدرء الحسد فعن عمر بن حصين عن الرسول ﷺ قال "فاتحة الكتاب وآية الكرسي لا يقرأهما عبد في دار فتصيبهم في ذلك اليوم عين إنس أو جن". ويقال أن موضع الرقية في سورة الفاتحة هو الآية "إياك نعبد وإياك نستعين"، لأنها تحوى كل معانى التوكل على الله والاستعانة به من كل شر . ولقد وردت

أحاديث كثيرة في نم الحسد والوقاية منه، كقول النبي ﷺ "الحسد ياكل الحسنات كما تأكل النار الحطب". (رواه أبو داود من حديث أبي هريرة، وابن ماجه من حديث أنس) . وقوله ﷺ "لا تحاسدوا ولا تقاطعوا ولا تباغضوا ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخوانا" (حديث متفق عليه). وعن جابر رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال لأسماء بنت عميس: - مالى أرى أجسام بنى أخى ضارعة (نحيفة وضعيفة)، تصيبهم الحاجة . قالت لا ولكن العين تسرع إليهم . قال أرقبهم فعرضت عليه فقال أرقبهم" (رواه مسلم) . وعن أبى هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال "إن العين حق ولو كان شيء سابق القدر سبقته العين" (رواه أحمد سلم وابن ماجه)، وعن عائشة رضي الله عنها أن الرسول ﷺ كان يؤمر العائن فيتوضأ ثم يغسل منه المعين" (رواه أبو داود) والمقصود بالعائن الحاسد والمعين هو المحسود، وعن أبى هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: "ألا أرقبك برقية رقانى بها جبريل تقول بسم الله أرقبك والله يشفيك من كل داء يأتيك من شر النفاثات فى العقد ومن شر حاسد إذا حسد، ترقى بها ثلاث مرات" (رواه ابن ماجه والحاكم) . ومن رقى الرسول ﷺ للحسن والحسين وأكثرها شيوعا بين المسلمين، قوله "أعيذكما بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة" (٣٤).

— ومن تلك نجد العديد من الأدلة على وجود الحسد فى القرآن الكريم والسنة النبوية، وطرق الوقاية من شر الحسد من خلال الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. وقد نهى الإسلام عن استخدام المقتنيات والتمايم والتعاويذ لدرء الحسد لأنها معتقدات غيبية والاعتقاد فى قدرتها على درء الحسد دون الاستعانة بالله نوع من الشرك . ولا شك فى أن ارتباط الحسد بالمعتقدات الدينية يميزه عن السحر الذى يرتبط بالمعتقدات الغيبية، على الرغم من ارتباطهما بالجانب الانفعالى للإنسان واستخدامهما كوسيلة لتفسير الأحداث

الغامضة والأضرار التي تقع عليه في ممتلكاته وصحته وحياته العائلية، إلا أن هناك بعض الفروق التي تميز الحسد عن السحر الذي يعتمد على عبارات وتعاويذ وصيغ كثيرا ما تكون مبهمة حتى للأشخاص الذين يستخدموها، أما رقى الحسد تكون بصيغ شعائرية مفهومة، كما أن الذين يمارسون الحسد أشخاص لديهم القدرة على إيذاء الآخرين لرغبتهم في امتلاك ما يمتلكه الغير وتمنى زوال ما يتمتعون به من نعم ولا تحتاج إلى اكتساب خبرات سواء في الحسد أو وسائل اتقائه، بينما يرى تايلور Tylor إن الذين يمارسون السحر يؤلفون جماعة منعزلة عن المجتمع، لأنهم مصدر خطر دائم، لهم طقوسهم وخبراتهم المتوارثة، التي يستخدمونها في التغلب على المشكلات الموجودة في تلك المجتمعات البسيطة والتي لم تصل بعد إلى مرحلة التفسير العلمي فتزايد الإصابة بالمرض يؤدي إلى تزايد الاتهامات للسحر والعين الشريرة^(٣٥). وعلى الرغم من أن كلا من الدين والسحر يتعلقان بعالم الغيبيات ويستعينان بالكائنات الروحية والقوى الخفية ويستمدان منهما العون والتوفيق والطمأنينة وراحة البال إلا أن كلا منهما يقتضى نوعا مختلفا من السلوك الاجتماعي^(٣٦).

ثالثا : الحسد الوراثية والسلوكيات

لقد أكدت أغلب الدراسات التي تناولت ظاهرة الحسد، على أن الحاسد شخص يمتلك قوى غامضة تمكنه من استخدامها في إيذاء الآخرين . وقد يولد بعض الأشخاص ولديهم القدرة على الحسد وهم لا يدركون. والعين الحاسدة مرادفة للقدرة على الحسد، وليس شرطاً أن تقتصر على العين، فهناك اللسان الحاسد، والنفس الحاسدة، فكما ذكر كانان Canaan أن الحسد يأتي عن طريق التنفس^(٣٧). فالحسد متعلق بقدرات الشخص وليس ببصره، وممكنه القلب وليس العينين . أما لماذا العين الحاسدة بالذات؟ فقد يرجع ذلك إلى أسباب نفسية أكثر منها اجتماعية، ويرى Marcais أن القوى الطبيعية

للحسد تكمن فى النظرة الغريبة والمحدقة staring Look التى تعكس مشاعر الحاسد تجاه الآخرين^(٣٨).

ولقد أثّرت تساؤلات عديدة حول الحسد وهل هو موروث أم أنه من الصفات المكتسبة للشخص تتحكم فى مشاعره وسلوكه تجاه الآخرين؟ وفى الحقيقة لا توجد فى علم الوراثة البشرية طريقة للكشف عن جينات تتحكم فى الخواص السلوكية إلا إذا كانت هذه الجينات متطابقة فى كل الأفراد- وبالطبع غير منطقي- والبيولوجيون الاجتماعيون فى تدعيمهم للتحكم الوراثي فى السلوك الاجتماعي البشرى يؤكدون على أن عددا من الصفات البشرية كالانطواء والانبساط والعصابية والشيزوفرينيا والسيطرة، كلها قابلة للتوريث على نحو معتدل، إلا أن هذه الفكرة خاطئة، من وجهين الأول أنه لا توجد دراسات كافية عن قابلية توريث الصفات الشخصية البشرية، ومن الأهمية بمكان ألا نخلط التشابه العائلي بالقابلية للتوريث . أما الخطأ الثانى فيتمثل فى أن قابلية صفة للتوريث هى دليل على التباين الوراثي من داخل المجموعة الإحصائية وليست دليلا على التجانس الوراثي ولا توجد فى علم الوراثة البشرية-حتى الآن-طريقة للكشف عن جينات تتحكم فى الخواص السلوكية^(٣٩).

وعلى الرغم من تلك الدلائل العلمية التى تؤكد على عدم وراثة القدرة على الحسد إلا أن المعتقدات الشعبية فى بعض المجتمعات وخاصة الإفريقية تؤمن أن العين الحاسدة تتوارث عبر الأجيال . فمن المعتقدات الغزبية فى قبائل الأزندى (إفريقيا الوسطى) أنهم يعتقدون فى أن العين الشريرة التى يسمونها مانجو Mangu ظاهرة عضوية وراثية توجد داخل أجسام البعض منهم، ويمكن للشخص الذى يحملها أن يلحق الأذى بالآخرين^(٤٠). وتخضع وراثة المانجو للتقسيم النوعى للجنس، فالأبناء يرثون آباءهم، البنات ترثن أمهاتهن، وينكر إيفانز بريشارد Evans Pritchard

فى دراسته لقبائل الأزاندى أنه ما رأى بنفسه هذا الوجود المادى للعين الشريرة ولكن وصفه له بعض الإخباريين على أنه جسم بيضاوى بارز يميل إلى السواد ويأخذ شكل كيس يحتوى على أشياء صغيرة ويوجد أعلى التجويف البطنى، ومن المحتمل أن يكون المرارة أو المعدة^(٤١). أما قبائل النيف Tiv فى وسط نيجيريا، فهى تعتقد أن العين الشريرة مادة سحرية تسمى Isvak توجد فى قلوب البشر وبعض الحيوانات، ويقال إنها تشبه الكبد بحجم أصغر، وأطرافها مستديرة وأحيانا مشرشرة، كما إن هذه المادة قد تكون حمراء أو سوداء أو بيضاء اللون، وقد تكون صالحة أو ضارة، ولا يدرك بعض الأشخاص وجود هذه المادة فى أجسامهم، ولكنها تكسبهم مقومات الشخصية القوية، وتتيح لهم فرصاً أفضل للنجاح فى الحياة، عما لو لم تكن موجودة، ويعتقد أن كل كبار السن لديهم هذه المادة التى تمنحهم الحياة لسن متقدمة، كما يمكن لصاحب العين الشريرة إيذاء الآخرين بدءاً من إرسال الأحلام المفزعة إلى التسبب فى موتهم وهى تنشط فى الليل كما تؤثر فى الأقارب، ومن المعتقدات المرتبطة بالعين الشريرة، إنها وراثية من خلال الانحدار الأمومى، أى تنتقل من الأم إلى بناتها، ولا يتوارثها الأبناء^(٤٢).

وعلى الرغم من التشابه فى الوجود المادى للعين الشريرة، وتوارثها فى كلا المجتمعين، إلا أن الاختلاف بينهما فى مدى تأثيرها على الأقارب، حيث يعتقد الأزاندى أن العين الشريرة خاضعة فى نشاطها للنظام القرابى، فهى لا تعمل بين أفراد البطن ولا بين من تجرى فيهم دماء مشتركة، لأنهم بعيدون عن موطن العداوة حتى لو أراد ذلك صاحب العين الشريرة^(٤٣). بينما يؤذى أصحاب العين الشريرة فى قبائل النيف أقاربهم .

ومن ناحية أخرى نجد وستر مارك Westernmarck فى دراسته للشعائر والمعتقدات فى المغرب يرى أن هناك اعتقاداً بتوارث العين الشريرة بين عائلات معينة . ومن القصص الشعبية عن توارث القدرة على الحسد من

الأب للابن "أن رجلاً كان معروفاً بعينه الحاسدة التي تقتل الأطفال حديثي الولادة بمجرد النظر إليهم، وعندما حملت زوجته قرر أن يبتعد عن القرية حتى تضع زوجته، وحين كبر ابنه وأصبح قوياً، قرر العودة إلى منزله، وحتى يمنع أذاه عن ابنه دخل الباب بطريقة عكسية (بظهره) وعندما رآه الابن قادمًا صاح: انظر كيف يدخل أبي من الباب كما يدخل المنجل في جرابه (شنته من زعف النخيل لحفظ المنجل)، فاستدار الأب ونظر إلى الابن وردد بسم الله الرحمن الرحيم، وقال له: - إن عينيك تشبه المسدس فسقط كل منهما ميتاً، ولقد قتل كل منهما الآخر بنظرته الحاسدة اللا إرادية^(٤٤).

ولقد ذكر دكتور ران بجامعة كورنيل في مجمع تقدم العلوم الأمريكي بمدينة سيراكوز، أنه قام بالتجارب العلمية الدقيقة، فثبت له فيها أن العين البشرية إذا حددت في خلايا الخميرة فإنها تتلف، لأن أشعة خفية غير منظورة تتبع منها وتؤثر في الخلايا، كما تتبع الأشعة فوق البنفسجية من بعض المصادر وتؤثر في النبات والحيوان والإنسان على وجه معلوم^(٤٥).

رابعاً: سمات الحاسد في المعتقدات الشعبية

أن الحاسد هو ذلك الشخص الذي لديه القدرة على إيذاء الآخرين مع تمنى زوال النعمة عنهم، ويرمز إليه في أغلب المجتمعات بالعين، ففي المجتمعات العربية يستخدم لفظ "العين" و "عين الحاسد"، وبين الإيرانيين يشار للحاسد بأن "عيناه مالحة" salty eye وتصف بعض الشعوب عين الحاسد "بالعين الجارحة" و"العين السيئة" و"العين الضيقة" و"النظرة"^(٤٦). كما أن من المعتقدات الشائعة والمتعلقة بسمات الحاسد أن العين إذا كانت صغيرة الحديق دلت على سوء دخيلة وخبيث شمائل، وإذا وقع الحجاب على العين دل على الحسد^(٤٧). ويتأصل الاعتقاد في العين الحاسدة، في كل من النظرة المحدقة والمعبرة، كوسيلة لنقل أمنيات الحاسد، ومصدر أساسي، للطاقة

المؤذية المنبعثة منها لا إراديا، فقد يؤذى شخص آخر بلمحة من عينيه دون أن يحمل له حقدا أو يرغب فى ذلك^(٤٨).

وتأثير نظرة الحاسد تكون أشد حين يصحبها شهقة أو بعض كلمات الإطراء والإعجاب، ولذا نجده يقول أحيانا إحدى عبارات الحفظ مثل "الله يحفظه" أو "ما شاء الله" ليدبره عنه مظنة الحسد . والعين الحاسدة حين تؤذى الأقارب والأصدقاء والمعارف تكون لا إرادية، بينما الأعداء أو الخصوم حسدهم إرادى ومقصود^(٤٩).

وهناك بعض الفئات ارتبطت فى المعتقدات الشعبية بقدرته على إيذاء الآخرين بالنظرة الحاسدة، منها النساء حيث يعتقد إنهن أكثر قدرة على الحسد لأنهن يتوحدن فى وظائف محددة فى المجتمع بمقارنتهن بأتساع المجال فيما يتعلق بأحوال الرجال، ومن ثم فإن أية معوقات اجتماعية أو فيزيقية تمنعهن من أداء وظائفهن تؤدي إلى مشاعر سلبية تجاه الآخرين^(٥٠).

وفى أغلب المجتمعات الإفريقية حيث ينتشر نظام تعدد الزوجات، فإن الاتهامات متبادلة بالعين الشريرة بينهن من ناحية، وبين كل منهن والحماة من ناحية أخرى، وفى حالة إصابة أحد الأطفال بالمرض أو الهزال فإن أمه تتهم أحدهن بحسد طفلها، وخاصة تلك التى لم تتجب بعد، أو يموت أطفالها عند ولادتهم، وفى حالة موت الطفل، تذهب لاستشارة العرافة التى تتهم إحدى الزوجات أو الحماة بإصابته بعينها الشريرة، وكذلك الزوج إذا مرض فإنه يتهم إحدى زوجاته، فالزوجة بدورها متهمة بالعين الشريرة من قبل زوجها وأهله، لأنها غريبة عن العائلة، حيث يسود نظام الزواج الاغتصابى، أى أن الرجل يبحث عن زوجته خارج عشيرته^(٥١).

وفى المغرب، خوفا من العين الحاسدة للنساء وخاصة كبار السن منهن، يسمح لهن بتناول الطعام فى المناسبات، قبل للرجال حتى لا يصبن طعام الرجال بعيونهن الحاسدة^(٥٢).

ويعتقد الأزنادى أن العين الحاسدة لا تلحق الأذى بشخص ما، إلا إذا كان صاحبها يحمل ضغينة أو عداً، والبناء الاجتماعي نفسه هو الذى يحدد قيام هذا العدا، فلا يمكن اتهام الأطفال بالكيد للكبار واستخدام العين الشريرة ضدهم، وبالمثل لا يمكن اتهام النبلاء بتسليط العين الشريرة ضد رجل من العامة، كما لا تتهم المرأة باستخدام العين الشريرة ضد الرجال لأن المرأة لا تدخل فى أية علاقات اجتماعية مع الرجال خارج دائرة أقاربها وغير زوجها، وإنما توجه إليها تهمة استخدامها ضد جاراتها من النساء وضد زوجها أحياناً^(٥٣).

كما أن العين الشقراء غالباً ما يخشى من نظرتها وخاصة فى المناطق التى يغلب على سكانها العيون السوداء، والعكس عند سكان شمال أوروبا فالعيون الغالبة زرقاء اللون ولذا فالحسد فى العيون السوداء، وكذلك الأشخاص الذين لديهم عيوب خلقية حيث يعتقد أنهم ولدوا بعيون حاسدة ولذا فقدرتهم على الحسد أكبر وفى مجتمعات الشرق الأوسط يخشى من الشخص الغريب على الجماعة لقدرته على الحسد، وفى شرق إيران يعتقد أن العين المحبة أكثر خطورة من العين الغريبة^(٥٤). كما نجد فيما بين الفلاحين فى جنوب مصر، يخشون الحاسدة للأقارب، وخاصة إنه قد نشأ خلافات وصراعات فيما بينهم، إلا أن حامد عمار يرى أنه من المحتمل أن ذلك يعنى الأقارب من خارج الوحدة الاقتصادية للأسرة^(٥٥).

كما يعتقد أن نظرة بعض الحيوانات قد تؤذى الإنسان، مثل الكلاب والقطط من خلال نظرة الاشتها إلى طعامه، لذا لا بد من إعطائها شيئاً منه^(٥٦). وكذلك تحديق الثعبان يعتقد أن عينيه حاسدة لأنها تؤذى بمجرد النظر^(٥٧).

وفى مجتمع البحث، أتفق أغلب المبحوثين على عدة سمات يتصف بها الحاسد منها أن عينيه "صفراء ومدورة وقلبه أسود"، يكره أى خير أو فرح

للآخرين، فتبدو نظرتهم غريبة مملوءة بالغيرة والحقد، وتحقق في كل ما تراه، وتأثير نظرة الحاسد يكون أشد حين يصحبها بالشبهة أو كلمات الإعجاب أو التعجب وقد ذكرت المبحوثات روايات عديدة عن تأثير النظرة الحاسدة المصحوبة بالشبهة أو كلمات الإعجاب والتي يعزو إليها الإصابة بالمرض أو العجز منها "أختي متعلمة وبتعرف تخط كويس، وفي يوم دخلت عليها واحدة جارتنا، وقعدت تبص لها وهي بتخط . وقالت لها يا بخنك بتعرفي الخياطة على أصولها، بعد ما مشيت، أختي مبقتش شايفه بعينيها، وجت ست كبيرة قريبتنا وقالت هاتوا قصقوصة من جلابية الجارة وحطتها على النار مع البخور وخليتها تشم الدخان، ورقيتها ... رجع لها بصرها" وأخرى أيضا ذكرت "من كام شهر فات بدأنا بنى بيتنا الجديد ولكن صابتنا العين، فأنكسرت رجل جوزي، ولما قام بالسلامة وشفاه الله، سافر عمرة في رمضان، ولما رجع دخل المستشفى تاني يوم يعمل عملية، لأن الحسودين استكثروا عليه يبنى بيت ويعمل عمرة وكانوا يضربوا الكلام في الوش وعينهم مليانة غيرة وحسد". ومن الروايات أيضا التي ذكرت إحدى المبحوثات لتأثير الحاسد في إصابتهم بالمرض والعجز "جوز بنتى مدرس وسافر الكويت ورجع بخير كثير وربنا فتح عليه فبنى عمارة، وجه مرة يزورنى، وأول ما شافته بنت عمه-ساكنة جنبى- قالتله: أنت اللي عديت من العائلة وخلاص . وكانت طبعاً تقصد أن هو اللي ربنا فتح عليه فى التعليم والفلوس . وبعد ما رجع بيته، وقع فى الحمام وانكسر وعمل كذا عملية وقعد سنة تعبانا فى البيت وصرف على علاجه فلوس كثير وبقي محروم من أصناف كثير من الأكل . ولما جم قرابيه يزوروه كانت معاهم بنت عمه الحاسدة. وبنتى من ضيقها قالت بصوت عالى: بيقولوا أنت اللي عديت من العائلة. عديت بأيه يا خويا، عديت بالمرض والهم. وبنيت عمه لما سمعت الكلام ده مشيت زعلانه" ذلك أن الاتهام بالحسد من قبل الآخرين يعد إهانة

كبيرة من المحيطين به، لأن معناه أنه شخص غير مرغوب فيه مما يصيبهم من أذى بعينه الحاسدة، ولذا نجده يقول أحياناً إحدى عبارات الحفظ مثل "ما شاء الله" أو "صلاة النبي" أو "بسم الله" أو "خمسة عليك". ليدرء عنه مظنة الحسد كما يعتقد أن الأم إذا فطمت طفلها عن الرضاعة، وبعد فترة أرضعته يصبح شخصاً حسوداً، ولذا فهم يحذرون الأم بعدم إرضاع طفلها بعد فطامه. ولا شك أن الخوف من الحسد وقدره الحاسدين على إيذاء الآخرين ينعكس على علاقاتهم بالمحيطين بهم وأسلوب التعامل معهم، وتختلف درجات التقارب أو التحاشي تبعاً لموقف المجتمع من أصحاب العين الشريرة، ومعتقداتهم الشعبية حول قدرتهم على إلحاق الأذى والشر بهم. والأساليب والوسائل التي تستخدم لدرء الحسد والوقاية من العين الحاسدة.

فقد تتخذ بعض المجتمعات أحياناً موقفاً متشدداً من الحاسدين كما في مجتمع Mundurucu حيث يجبرونهم على ترك القرية والإقامة في وسط البرازيل منعزلين عن أهاليهم ورفاقهم ومحرومين من المساندة الاقتصادية والتضامن الاجتماعي، وهي أسوأ العقوبات لأن نبذ المجتمع يعد موتاً اجتماعياً^(٥٨). كما تتسم العلاقات الاجتماعية بالسطحية بين أعضاء مجتمع الأمهارا في إثيوبيا والأشخاص ذوي العين الشريرة أو ما يطلق عليهم buda ويفضل عدم الاختلاط بهم إلا للضرورة كما في المحاكم والأسواق والمحال فقط، وهي لا تتجاوز حالة السلام، ولا تصل إلى الصدام، وهم يخشون إقامة علاقات حميمة معهم حتى لا يصابوا بأذاهم^(٥٩). وكذلك نجد بين قبائل الأزاندي، أن اتهام أي شخص بأنه ذو عين شريرة، يجعل منه عدواً للمجتمع وهدفاً للانتقام السحرة، فإذا نزل بأحد الجيران شر، كان هو هدف الانتقام إلى حد أن الرجل يسدح ابنه أمام الحاكم ليبحث في بطنه عن العين الشريرة "المانجو mangu حتى لا يتعرض لعداوة المجتمع"^(٦٠).

وقد يتجنب الآخريين الالتقاء بالحاسد أو محادثته وخاصة في بداية اليوم، كما في المغرب حيث يعتقد أن العين الشقراء حاسدة وخاصة في السهول والجبال وفي فاس لأنها نادرة ولذا عندما يقابلون شخصاً عيناه زرقاء في الصباح، يجب إلا يربوا عليه إذا ناداهم ولا يستديروا لينظروا إليه، وإذا أصر لا بد أن يرجعوا، خوفاً من التعرض للأذى في الطريق

أما عن موقف مجتمع البحث من الحاسدين فلقد انقسم المبحوثون إلى فريقين، الأول يرى تجنب إثارة حسدهم والابتعاد عنهم وعدم دعوتهم في المناسبات والأفراح، لكبح عدوانيتهم وأذاهم للآخرين . والآخر يرى محاولة كسب ودهم ومجاملتهم، حتى تخف حدة الكراهية والحد من نفوسهم فلا تؤذيهم نظرتهم، بجانب استخدام الوسائل والتمائم التي تستخدم لدرء الحسد .

وكما أن هناك أشخاصاً عيونهم أكثر خطورة من غيرهم، هناك أيضاً بعض الأشخاص والحيوانات والأشياء أكثر تعرضاً للحسد، من تلك الحالات الأم والطفل حديث الولادة، وكذلك التوائم والذكور، والممتلكات والأشياء التي لها قيمة أو التي تتسم بالبركة كالمحاصيل والطعام والدواجن والمواشي، كما يخشى على العروسين من مخاطر السحر والحسد لأنهما على أعتاب مرحلة جديدة من الحياة، حيث يرجع أعضاء المجتمع أي ضرر أو مرض يصيبهم إلى تأثير العين الحاسدة وخاصة إذا ظهرت على الشخص المحسود بعض الأعراض مثل الشعور بالضيق والتعب، وآلام الجسم بدون سبب عضوي ظاهر، وكثرة التثاؤب والرغبة المستمرة في النوم، وعدم القدرة على بذل أي مجهود، وكذلك البكاء المستمر للأطفال حديثي الولادة ورفض الرضاعة، ومرضهم المفاجئ، أو حتى موتهم، وأيضاً الخلافات والمشاحنات العائلية، والرسوب الدراسي والخسائر التي يتعرضون لها في تجارتهم أو ممتلكاتهم.

خامساً : مجالات الحسد

من المعتقدات الشائعة أن هناك بعض الأشخاص والأشياء والحيوانات وأيضاً المناسبات الاجتماعية أكثر تعرضاً للحسد من غيرها، كما نكرنا من قبل منها الأمهات والأطفال حديثي الولادة وخاصة الذكور والتوائم فهم أكثر حساسية للعين الشريرة، كذلك الممتلكات كالمنازل والمركبات التي تجرّها الخيول، أو مراكب الصيد، بالإضافة إلى الأشياء التي تتسم بالبركة كالمحاصيل والحدائق والطعام والحيوانات أو تلك التي لها قيمة وتلفت نظر الحاسد، كما يخشى على العروسين من مخاطر السحر والحسد لأنهما على أعتاب مرحلة جديدة من الحياة، ومن المعروف أن المراحل الانتقالية في دورة الحياة يكون الأشخاص فيها أكثر تعرضاً للحسد . وتعد مناسبات الأفراح والتجمعات من المجالات التي يتعرض أصحابها للأذى من أصحاب النظرة الحاسدة التي تكون بين المدعوين .

ومن المعتقدات الشائعة أن الشخص الذي يخشى العين الحاسدة يكون أكثر تعرضاً لأذاها، حيث يقال إن ما نعتقد به يتفق مع توقعاتنا، وبالنسبة للأطفال الذين لا يدركون الحسد، فإن أمهاتهم تخاف نيابة عنهم . ولذا يلجأ الناس إلى العديد من الوسائل التي يعتقدوا أنها تدرأ عنهم العين الحاسدة وتحفظهم من شرورها كالرقى والتعاويذ والتماائم والأحجبة والبخور والمقتنيات لمواجهة الحسد. وسوف نتناول جانباً من تلك المجالات والفئات الأكثر تعرضاً للحسد وهي:-

١- الأطفال: ذلك أن إنجاب الأطفال وخاصة الذكور من القيم المرغوبة في مجتمع البحث ولذا فهم يخشون عليهم من شر الحسد ويلجأون إلى أساليب عديدة لدرأ هذا الشر منذ ولادتهم . وتتشابه أغلب تلك الأساليب بين المجتمعات المختلفة، التي يعتقد أعضاؤها أن أي مرض أو موت يصيب أطفالهم يفسر بأن نظرة حاسدة قد أصابتهم ولذا فلا بد من

وقايتهم منها . ولو نظرنا إلى قبائل الأمهارا Amhara في إثيوبيا حيث يعتقد الوالدان أن الأطفال أكثر تعرضا للإصابة بالمرض والعين الشريرة، لذلك يتخذون عديداً من الأساليب للوقاية من الحسد، منها مثلاً إلباس أطفالهم ملابس مغايرة لجنسهم، كما يتم حلق شعرهم مع ترك خصلة من الشعر فوق الياقوخ بالنسبة للذكور، أما الإناث فيتم حلق شعرهن على شكل دائرة وذلك لحمايتهم من الحسد وحشرات الشعر التي يعتقد أن بداية الإصابة بها ترجع للعين الحاسدة^(٦١). كما تذكر بلاكمن في كتابها "فلاحو الصعيد" عملية قص الشعر للطفل العزيز على والديه (كأن يكون قد ولد بعد طوال انتظار، أو ولد ذكراً بعد عدة إناث ... الخ) بأن يترك جزء من الشعر دون قص (على هيئة شوشة في وسط الرأس أو مقدمتها، أو على الجانبين) . ويوهب شعر الطفل لولى معين من الأولياء الصالحين، فلا يقص إلا في مولد هذا الولي^(٦٢). وهناك دراسات أخرى عديدة كدراسة لين lane عن المصريين المحدثين، ودراسة سلجمان Seligman عن الهند، ودراسة وستر مارك Westermarck عن المغرب، ذكرت إن الأمهات يلجأن إلى التخفي والتتكر في حمايتهم لأبنائهن الذكور حيث يلبسهن ملابس الإناث وترك شعرهم بدون قص ليحموهم من العين الحاسدة، وقد يرجع ذلك التتكر بملابس الجنس الآخر إلى جعل الأرواح والعين الشريرة تخطئ في إصابتها لهذا الشخص .

ونظراً لأن إنجاب الذكور من القيم المرغوبة في مجتمع الدراسة، فالخوف عليهم من الحسد أكبر، ولذا نجد في حالة إنجاب السيدة لعدد من الأبناء الذكور فإنها تلجأ لأساليب عديدة لدرء الحسد عنهم مثل إلباسهم في السنوات الأولى ملابس الإناث، وتطلق شعرهم، كما تطلق على الصبي اسماً يطلق على الجنسين مثل رضا، وعطاء، وفرحات، ونعمة، وعطية الله، أو أن

تسميه باسم للذكور وتتاديه بتأنيته مثل سمير تتاديه سميرة، وسامى-سامية،
وسالم-سالمة، وخميس-خميسة-، وسعد-سعدة، ومن الطرق القديمة التى لم
تعد الأمهات تلجأ إليها فى الوقت الحاضر وضع حلق من الذهب أو الفضة-
حسب مقدرة الأسرة-فى الأذن اليمنى للطفل، وذلك نتيجة تزايد اتجاهات
التعليم وتعرض الأطفال لسخرية زملائهم فى المدرسة من أذنهم المثقوبة، وقد
استخدم العرب القدماء وضع الحلق فى الأذن كتعويذة للحسد، كما تعد الرقى
من أكثر الوسائل التى تمارسها الأمهات لدرء الحسد، وفى دراسة بلاكمن
لفلاحى مصر العليا، تذكر أن هناك بعض الطرق لإبطال تأثير الحسد عن
الأطفال كأن تقطع سرا قطعة من الرداء الخارجى للشخص المشتبه أنه حسد
الطفل بواسطة سكين حاد ثم توضع فى طبق من الفخار يحتوى على بخور
متقد وبعد ذلك يحرك الطبق . عدة مرات أمام الطفل المصاب، وذلك لكى
يمر الدخان فوقه ويوقف التأثير الضار للحسد، كما أنه إذا لاحظت الأم أن
طفلها قد أخذ يبكى بعد انصراف الضيوف من منزلها، فإنها توقن بأن واحدا
منهم أو أكثر قد حسده، ولإبطال تأثير الحسد تحضر عددا من القطع الصغيرة
من الملح يساوى عدد الضيوف الذين قاموا بزيارتها ثم تقوم بإلقاء القطع
واحدة فواحدة فى النار، وكلما انفجرت قطعة من الملح وقفزت فى الهواء فإن
الأم تعتقد أن الحسد ينفجر أيضاً، وأن كل ما أصاب طفلها من ضرر سوف
يزول، وتذكر بلاكمن أن هذه الطريقة شائعة استخدامها عند الأقباط والمسلمين
فى جميع القطر المصرى^(٦٣) وقد ذكرت اغلب المبحوثات أن الأم حين تشك
فى أن إحدى جاراتها قد حسدت طفلها فإنها تذهب إليها وتطلب منها أن
ترقيه، لأنه مريض ويبكى بكاء شديداً، فيعود إليه هدوءه ويذهب عنه تأثير
عينها الحاسدة. ومن الملاحظ فى مجتمع البحث أن أى أذى يتعرض له
المولود يعزو للحسد فكما ذكرت إحدى المبحوثات "كنت والدة عيل كبير وفى
السبوع دخلت واحدة قريبتى وأول ما شافته قالت الوله كأنه ابن سبع شهور

سبع أيام، وعلى الساعة اثني بالليل كان نعل ميت وكان يقول الآه زى
الرجل الكبير ويصرخ ومحدث عارف اللي بيه وحماتي قالت لى الولد
أتحسد". ولذا تحرص القابلة على رقى الأم والمولود يوم السبوع بالبخور
وتخطو الأم عليه سبع مرات، ويحمل الطفل بين يدي القابلة بحركة دائرية
فوق الدخان المتصاعد من البخور وهى تردد الرقوة - سوف نتناول صيغا
شعائرية عديدة للرقى فى مجتمع البحث - ومن المعتقدات الشعبية المرتبطة
بسبوع المولود وضع فى الليلة السابعة لمولده سبعة أنواع من الحبوب مثل (
القول- أرز- قمح- عدس- حلبة- لوبيا) بالإضافة إلى قطعة من الخبز وقليل من
الملح ومسمار تحت رأس المولود، وتفسير الرقم سبعة فى المعتقد الشعبى أنه
يدل على الكثرة والاكتمال، والحبوب ترمز إلى النماء والخصوبة أما الغرض
من وضع الملح والمسمار لمنع الحسد ودفعه، لأن تأثير الملح والحديد أقوى
من العين حسب معتقداتهم^(٦٤).

كما تمارس الرقى فى ختان الذكور حيث تقوم به عادة إحدى سيدات
العائلة من كبار السن وذلك بالملح الخشن والشبة والفاسوخ والبخور وتخلطهم
وتضعهم على النار، ثم تمسك بعض الملح فى يدها وتمسح على رأسه وهى
تتلوا بعض الآيات القرآنية والمعوذتين ثم تنثر الملح فى أنحاء البيت وتردد
"الملح الفاسد - - فى عين الحاسد". ومن المعتقدات الشعبية المرتبطة
بالأطفال فى مجتمع البحث إنه إذا أذن للصلاة و "خلاص المولود" ما زال فى
المنزل فإنه لا بد أن يمر عليه ثلاث آذانات لاعتقادهم أن ذلك سوف يمنحه
العمر الطويل ويقويه شر الحسد . وتحرص الأمهات على تغطية المولود
بغطاء أزرق شفاف لدلالة كل من اللون الأزرق والغطاء فى الوقاية من العين
الحاسدة، التى يستخدم العديد من الوسائل والأساليب لدرئها ومنها وضع
حجاب صغير به آيات الحفظ، أو مصحف صغير تحت رأس المولود، ويعلق
فوق ملابسه أو فى خصلة من شعره فى مقدمة الرأس كف مبسوطة من

الذهب أو الفضة وبها خرزة زرقاء، كما تلبس بعض الأمهات أطفالهن حديثي الولادة، جلباباً أبيضاً عليه تطريز كف مبسوط، وبعض الكلمات الدينية التي تستخدم للوقاية من الحسد مثل "الله أكبر بسم الله الرحمن الرحيم-صلى على النبي بالإضافة إلى ارتداء الملابس الداخلية بالمقلوب . ومن الطرق الشعبية التي تلجأ إليها بعض السيدات، أثناء رضاعة أطفالهن التي غالبا ما تتم أمام المنازل وفي الطرقات، أن تصنع عروسا من البلاستيك (تقطعه من ششب قديم)، ثم تضعها في عقد من الخرز الأزرق وقطعة من الشبه بعد ثقبها بمسمار ساخن وترتديه فوق صدرها، للفت النظر إليه بدلا من ثديها الممتلئ باللبن أثناء رضاعتها للطفل، وحتى لا تصيبه عين حاسدة فيرفض الرضاعة وقد ذكرت المبحوثات العديد من الروايات عن إصابة أبنائهن بالحسد أثناء الرضاعة منها "وأنا قاعدة على الباب برضع ابني عدت جارتى بصت لى وقالتي لبنك حلو مخلي الوله مبررب، فى ساعتها غضب على صدرى واللبن نشف". وأخرى ذكرت "دخلت جارتى وأنا برضع وكان سابق عمره وقالت فى وشى: شوفى الوله بيرضع زى الجاموسة . ومن يومها وهو يصرخ ليل ونهار ومش عايز يرضع وبنحنا على المشايخ يرقوه بهذا شويه، ويرجع تانى للصرىخ وكل اللي يشوفه يقول جائله نظره" ولذا تحرص النساء عند رؤية طفل يرضع من ثدى أمه أن تقول "بسم الله أو ما شاء الله أو صلاة النبي عليك أو خمسة عليك" وكلها عبارات لدرء الحسد وتبعد عنها مظنة إصابته بنظرة حاسدة .

٢- الممتلكات: ومنها المنازل والمواشى والمركبات التي تعد من المجالات التي يمارس الأهالي وسائل عديدة لوقايتها من العين الشريرة والحسد . ففيما يتعلق بالمنازل نجد العديد من الوسائل والممارسات في المجتمع المصري عامة ومجتمع البحث خاصة. وقد وجدت دراسة لبلاكمن لفلاحى مصر العليا، أنه جرت العادة لحماية المنازل من الحسد، أن

يعلق الأهالى على الباب العمومى عروسة من القمح birde of the corn أو قرون الغنم وغيرها من الحيوانات^(٦٥).

وفى مجتمع البحث يعلق على أبواب المنازل أحد أنواع نبات الصبار وهى تشبه الكف إلى حد بعيد، ويسمىها أعضاء المجتمع "النظرة" وتعد من النباتات البرية التى تنمو على تل أبى مندور-شبه جزيرة تطل على النيل فى مدينة رشيد-، وكذلك نجمة البحر وهى ذات شكل خماسى وتعد من المحارات البحرية . ومن المعلقات أيضاً على أبواب المنازل حدوة الحصان لاعتقادهم أنها تجلب الحظ لأهل البيت، وتمنع عين الحسود، وكذلك فردة حذاء قديم وقرن فلفل أحمر وباننجان طويل وأحياناً توضع هذه الأشياء على الشرفات. وكلها بغرض شغل العين التى تنتظر إلى البيت وأهله فلا يصيبهم شرها ومن المعتقدات الشعبية أيضاً عند تشييد منزل جديد رمى عملة فضية أو معدنية تحت عتبة البيت لدرء الحسد وعلى حد تعبيرهم "لكسر العين الحاسدة"، كما تنبح نبيحة حسب مقدرة صاحب الدار ويطبع بالدم السائل منها كف مبسوطة على الجدار الخارجى، كما أنه من الملاحظ أنه لا يخلوا منزل من لوحة مكتوب عليها سورة الفلق، كإحدى المعوذتين التى تقى من يحفظها شر الحسد، كما تتظف النساء المسكن بالماء والملح أو ماء البحر وكذلك بالعرقسوس، وخاصة بعد زيارة إحدى السيدات المعروفة بعينها الحاسدة لمنع أذاها عنهم .

أما بالنسبة للمواشى وهى مصدر رزق للفلاحين فهى من ائمجالات التى حرص أصحابها على المحافظة عليها ولجأوا إلى كل الوسائل التى تقيها من شر العين الحاسدة، التى يعزون إليها عدم الإنجاب أو عدم إدرار اللبن، أو أن ترفض اقتراب أحد منها لحلبها، ولذا لا بد أن تقرأ الفاتحة والمعوذتين ثم تردد الله أكبر ولا إله إلا الله عدة مرات، حتى تهدأ وتتمكن من حلبها، ويفضل أن تتم عملية حلب اللبن فى مكان بعيد عن أنظار المترددين على

المسكن، وتحرص العائلات الريفية في مجتمع البحث على توزيع مقدار من لبن الماشية لمدة أسبوع وقد ذكرت إحدى المبحوثات أنها تخلط اللبن بالمياه قبل أن تعطيه لجارتها حتى تخف درجة دسمه، فلا يتردد بين الجيران أن لبن جاموستهم دسم فتصاب بالعين، ولا بد أن تعد السيدة البخور والملح والكسبرة والعس قبل عودة الماشية من الحقل-عند أذان المغرب-لرقوتها فور وصولها، وذلك بوضع "منقد" البخور أسفلها فيخرج الدخان المتصاعد، ويحدث الملح أصواتا على النار أثناء قراءة المعوذتين وعبارات الحفظ من الحسد . ومن الصور الأخرى للرقى إحضار سبع قطع قديمة من الأقمشة من سبع أكوام للقمامة أو من الطريق، وتحرق مع البخور والشبه وتوضع تحت الماشية ثم يضيفون عليها نقطة زيت ويؤخذ الرماد المتبقى ويرسم على كعب الماشية وجبهتها صليب ويعتقد أنه يشفيها من شر الحسد . كما ترقى الماشية فور ولادتها بالبخور وذلك بوضع منقد به البخور والشبه والفاسوخة أسفلها فيخرج الدخان المتصاعد عليها أثناء قراءة المعوذتين، ومن وسائل درء العين الحاسدة عمل عقد من عظام الحيوانات بعد تنظيفها وتجفيفها ثم تعلق في رقبة الماشية، كما أن الجاموسة إذا تعرضت للحسد، فإن أصحابها يضعون يدهم في اللبن الرائب ويطبعون الكف المبسوطة على سبعة أبواب من الجيران التي يشك أن أحدهم قد أصابها بعينه الحاسدة، لكي تكف شرورها عنهم . كما يخشى على الدواجن والأرانب من العين الحاسدة، ولذا يعزو إليها أى مرض أو شر تتعرض له وغالبا ما تلقى السيدة أمام مسكنها الدجاجة أو الأرانب التي ماتت حتى تكف العين الحاسدة أذاها عنهم . ومن روايات الإخباريين في هذا المجال "نول حسدوني على شوية فراخ مربياهم علشان كبيروا قوالم وصحصحوا، جاتى اللى قاعدة معايا فى السكن الشرك . أول ما شافتهم قالتلى أنتى ناصحة فى تربية الطير لقيتهم انقلبوا واحدة وراء الثانية وملقش منهم حاجة، ومفيش طير بيعيش عندى بسبب العين والآر

مش سايبنى فى حالى وعلى رأى المثل بيحسدوا الغجر على ضل الشجر
ومنها أيضاً "أنا كنت غاوى أربى أرانب وجبت النجار عشان يعمل لهم
عشه، -من كبر حجمها- واستغرب أن فيه أرنبه بالحجم ده، ولما خلص
شغله، الأرنبه أكلت ولادها ومعرفتش أربى أرانب تانى مع أنى كنت غاوى
ومعروف بتربيتهم". كما أرتبط الحمام أيضاً بالمعتقدات الشعبية للحسد لأنه
من وجهة نظر المبحوثين أكثر الطيور المنزلية تعرضا للحسد لخروجه فى
أسراب كثيرة ولذا يتم رقوته أثناء صلاة الجمعة بالعدس حيث يوضع على
النار مع البخور ويتصاعد البخور على "بنيتّه" ومن الصيغ الشعائرية "رقيتك
بالعدس- - من شر ما حسد" ثلاث مرات ولثلاث جمع متتالية فى التوقيت
نفسه .

كما تعد المركبات فى المجالات التى تؤذيها النظرة الحاسدة، ولذا
يحرص أغلب أعضاء المجتمع على استخدام وسائل عديدة لدرء الحسد سواء
أكانت سيارة خاصة أم أجرة أم نقل أم مركب صيد، فتذبح ذبيحة فور شرائها
ويطعم بها الفقراء، أو ينقل عليها مواد لبناء مسجد فى سبيل الله إذا كانت
سيارة نقل أو نصف نقل، ولا بد من وضع مصحف فى السيارة وأحيانا
يوضع فى كيس قماش أخضر اللون أو حجاب صغير به آيات الحفظ-سوف
نتناولها-بالإضافة إلى العبارات التى تكتب على المركبات-والتي سوف
نعرض لها بالتفصيل عند تناول المأثورات الشعبية-، بغرض جذب الانتباه
إليها فلا تنظر العين الحاسدة إلى ما يخشى عليه من الحسد . وللغرض نفسه
نجد أن المعلقات مختلفة الأشكال كالعروس الصغيرة والعين الزرقاء والآيات
القرآنية المكتوبة على الفخار الأزرق، كما يعلق الصيادون على كابينة سائق
المركب نجمة البحر أو فرس البحر صغير بعد تحنيطه وعقد من الخرز
الأزرق ذى الحجم الكبير، وعلى عمود نتناول دلالتها بالتفصيل فى التمام
والمقتنيات التى تستخدم لدرء الحسد، ومن العبارات الطريفة التى تذكر فى

حالة إبداء أحد الأشخاص إعجابه بالمركب "كان كنتكوت وكبر". وذلك لجذب انتباه الحاسد وتفكيره بعيدا عن تأمل المركب، وإصابته بعينيه . ومن الملاحظ في مجتمع البحث أن "الحناطير" تعد إحدى وسائل الانتقال الداخلي في شوارع المدينة ولذا فهي تشهد عديد من عناصر التراث الشعبي المرتبطة بالحسد، فنجد أصحابها يضعون عقدا من الخرز حول رقبة الحصان، أو طوق به جلد به خرزة زرقاء، أو أجراسا من النحاس الأصفر أو الأبيض، وأحيانا يعلق في مقدمة الرأس كف مبسوطة من النحاس أو الفضة . كما يرسم خلف الحنطور عين كبيرة أو على القناع الذي يرتديه الحصان بعض الرسومات كال كف والعين، وفي أسفل الحنطور يعلق حذاء قديم صغير وحدوة حصان وقطعة من غزل الصيد، وكلها وسائل بغرض لفت الأنظار بعيدا عن المركبة ذاتها..

كما تعد المحاصيل الزراعية من المجالات التي يخشى عليها من الحسد لأنها تنسم بالبركة، ولذا يحرص الريفيون على توزيع جزء من المحصول على الفقراء درءا للحسد وذلك اتباعا للمثل الشعبي "أطعم الفم تستحي العين" ويقصد بها العين الحاسدة . وقد ذكرت إحدى المبحوثات أنها في فترة جنى المحصول توقد البخور والملح وتظل ترصد المعوذتين، والله أكبر، والله خير حافظاً .

٣- الأفراح: وتعد مناسبات الزواج، من أكثر المجالات التي يخشى أصحابها عين الحسد التي تفسد أفراحهم وتصيبهم بالأحزان ولذا يلجأ أصحابها إلى وسائل عديدة لدرء الحسد عنهم منها نثر الملح والحلوى-ومن الملاحظ الدلالة الرمزية للتناقض بين الحلوى والملح، فالحلوى لشغل الناس بشئ محسب فلا يحقون في العروسين، والملح ليؤذي العين الحاسدة التي تصوب نظراتها نحوهما وهم يريدون الملح الفاسد في عين الحاسد-، وإلقاء بعض النقود المعدنية وكذلك إطلاق الأعيرة النارية

أثناء زفة العروسين ، ولأثناء نقل جهاز العروس إلى مسكن الزوجية، كما تَوقَد للشموع حول العروسين مزينة بالورق الأزرق-وسوف نتناول دلالتَه فيما بعد-وكلها وسائل لشغل أعين الحاسدين بالنظر إلى تلك الأشياء بعيدا عن العروسين وأهلها، كما يغنى الأصدقاء الأغاني التي بها رقم خمسة ويرددون "صلاة النبي عليهم"- نعرض لها عند تناولنا للأغاني الشعبية-ويتخذ الأهالي احتياطات للعروسين لدرء الحسد مثل ارتداء العروسين ملابسهما الداخلية على ظهرها (مقلوبة)، ومن المعتقدات الشعبية المرتبطة بالبيئة لاتقاء شر عين الحسود استخدام شباك الصيد، حيث يلف العروسان قطعة من الشباك حول منطقة الوسط بها قطعة من الرصاص- يعتقد إنها تصد الإشعاع الصادر من العين الحاسدة-، كما ترتدى العروس الحلى الذهبية على شكل كف مبسوطة أو أية الكرسى والخرزة الزرقاء كتعويذة لدرء الحسد، ويفضل إلا تصافح العروس أحدا من غير الأقارب أو من تشك في نواياهم، خوفا من كتابة أحد الحساد على يده بعض التعاويذ السحرية التي قد تؤذيها أثناء المصافحة، وكذلك بالنسبة للعريس حيث تتخذ كافة الاحتياطات لحمايته، خوفا من ربطه* *. ويحرص الأهل على رقى العروسين قبل خروجهما إلى الشارع، وتنظيف مسكنهما الجديد بالماء والملح كما يوضع بجوار سرير العروسين (رغيف خبز وملح وسكين)، ومصحف مفتوح، وذلك بغرض إبطال الأعمال السحرية، وشر العين الحاسدة التي تصيب أفراحهم وتقلبها أحزان .

ومن مجالات الحسد أيضاً النجاح الدراسي، لذا فإن رسوب أحد الأبناء أو رفضه استكمال دراسته، أو الرغبة المستمرة في النوم، والشعور الدائم بالتعب والضيق كلها أعراض غالبا ما تعزى إلى الإصابة بالعين الحاسدة، لذا فإن إعلان نجاح الأبناء أو تفوقهم لا بد أن تصاحبه عبارات

لدرء الحسد-سبق تتولوها-أو إدعاء مرضه أو إصابته بالصداغ المستمر وكذا
نكر الأعباء الثقيلة التى تتحملها الأسرة بدون عائد، وخاصة أمام الأقارب
والجيران ممن تتماثل ظروفهم الاجتماعية والاقتصادية معهم ولديهم أبناء فى
نفس المرحلة الدراسية .

سادساً الحسد فى التراث الشعبى

يهتم الباحثون الأنثروبولوجيون فى مجال التراث الشعبى بدراسة كل
ما ينتقل اجتماعياً من الأب إلى الابن ومن الجار إلى جاره، مستبعدين
المعرفة المكتسبة عقلياً، سواء أكان بالمجهود الفردى أم من خلال المعرفة
المنظمة والموثقة التى تكتسب داخل المؤسسات الرسمية . وهى تشمل أربعة
مياادين رئيسية أولها المعتقدات والمعارف الشعبية والمقصود بها المعتقدات
السائدة فيما يتعلق بالعالم الخارجى والعالم فوق الطبيعى سواء أكانت نابعة
من رؤيته أو إلهامه أو كانت لها أصول دينية، إسلامية أو مسيحية أو غير
ذلك، ومنها على سبيل المثال وليس الحصر الأولياء والسحر والحسد، وثانيها
العادات والتقاليد الشعبية، وتتطوى تلك العادات على فعل ملموس ومعتقد
مشترك وشئ مادى، ويرى دورسون أن هذه العادات غالباً ما ترتبط ارتباطاً
وثيقاً بمعتقدات عميقة الجذور عند ممارستها، ويشمل الميدان الثالث الأدب
الشعبى مثل الأمثال والقصص والأغاني وغيرها من الأنواع الأدبية الشعبية،
أما الميدان الرابع من ميادين التراث الشعبى فهو الثقافة المادية والفنون
الشعبية، حيث يذكر يشارد باتيل Betil فى قاموسه عن الفولكلور إننا لا
ندرس سوى الأشياء والمعدات والمنتجات التى تتجاوز مجرد النفع العملى
المباشر، ويتمتع بقيمة طقسية أو جمالية أو فنية معينة، أو ترتبط ارتباطاً
مباشراً بأسطورة أو تراث أدبى أو معتقد معين^(٦٦).

كما يرى هنرى جلاس Henery Glassie إن الشرط فى الأشياء
غير المادية حتى تعتبر فولكلورية هو أن تكون متوارثة وتعبّر عن وجدان

الشعب وأن تكون مجهولة المؤلف والمنشأ أما الأشياء المادية فإن ما هو فولكلورى منها - بالإضافة إلى الأفكار والعواطف والسلوك مما يدخل فى صنعها وتزيينها واستعمالها - هو شكلها وطريقة صنعها التقليدية وطرق استعمالها المتوارثة^(٦٧).

وسوف نتناول الحسد فى هذه الدراسة بوصفه معتقدا شعبيا وما يرتبط به من عناصر التراث الشعبى كالأمثال والمأثورات والأغاني الشعبية فى المناسبات الاجتماعية المختلفة، والقصاص الشعبية التى تدور حول الحسد، بالإضافة إلى ممارسات درء الحسد ووسائله كالتعاويذ، والرقى ذى البخور، والملح، والغطاء، والصليب، ومسك الخشب، ثم نعرض للمقتنيات والتمائم كالحجاب، والعين والخرزة الزرقاء، والكف بالأصابع الخمسة، والأصداف والمحارات البحرية، والنباتات .

١- الأمثال الشعبية

تعد الأمثال والمأثورات الشعبية، نتاجا اجتماعيا لخبرات وتجارب، عاشتها الأجيال التى صيغت بها الأمثال والتعبيرات الشعبية، وهى عامية تتردد فى الشارع المصرى، وفى القرى والنجوع . وعلى الرغم من عدم معرفة نشأتها، أو من صاغها فهى تتضمن الحكم ومواعظ ومحاولات التعبير عن الحقيقة وهى عادة تستخدم أساليب التهويل والمبالغة كما تستخدم فى الاستعارة^(٦٨). ويرى الكزاندرهجرى كراب أن المثل الشعبى له خاصيتان أساسيتان هما الطابع التعليمى من حيث الأسلوب، وهذا التركيز تزيده عوامل مساعدة كالجناس اللفظى، والتقييد^(٦٩). وتظهر الأمثال الشعبية عادة فى ظروف تستدعى ظهورها بهدف التوعية وإشعار من يسمعونها بضرورة الأخذ بها وتجنب المساوئ، والإضرار بالآخرين، وكذلك للتشفى من الذين صدرت الأمثال بحقهم وحق أمثالهم^(٧٠).

ولقد حاولت الباحثة جمع أكبر قدر من الأمثال الشعبية المتداولة في مجتمع البحث، والتي تدور حول الحسد، منها ما يبين قوة تأثير عين الحاسد في المحسود مثل "العين صافية ما خلت عافية" أى أن العين الصافية وهي العين الزرقاء التي تشبه لون صفاء السماء، تأثيرها قوى حتى إنها تفقد من تحسده عافيته وصحته، ويرى المبحوثون أنها تحسد ولا تحسد، كما نجد أن "العين تدخل الرجل القبر والجمل القدر"، والمقصود عين الحسود التي تصيب الرجل فتؤدى إلى وفاته، وتصيب الجمل فتعجل بذبحه ووضعه في القدر أو إناء الطهى، وكذلك مثل "من حسدوه عزوه" أى أن العين الحاسدة تبدل الأحوال، فبعد أن كان الشخص محسودا على حالة، أصبح الناس يعزونه على ما وصل إليه من سوء حال؛ وأيضاً "شماتة الحساد تفتت الفؤاد" عندما تصيب الشخص سهام الحساد ويتحقق لهم من يتمنونه له مما يصيبه بالحزن والألم . وهناك بعض الأمثال مرتبطة ببعض الروايات الدينية المتواترة بين الناس، مثل "العين فلقت الحجر"، ذلك أن الرسول ﷺ خشى على أحفاده الحسن والحسين، من الحسد، فوضع مكانهما حجرا، أصابته عين الحسود، فشطرتاه نصفين، ومنها "العين خرقت المنبر" ويقصد بذلك أن العين كادت أن تصيب الرسول ﷺ، وهو يقف على المنبر، إلا أنها أخطأته وخرقت المنبر .. والحسد لا يأتى فقط من المحروم أو فاقد الشيء، ولكنه قد يشمل غير ذلك، حيث يقول المثل الشعبى، "أبو جمل حسد أبو معزة" أى أن الحاسد يملك أكثر من المحسود، ومع ذلك يحسده طمعا فيما يملك، كما يضرب هذا المثل أحيانا لدرء الحسد، حين يذكر المحسود الحاسد يجب ألا يحسده لأنه يملك أكثر منه، وأيضاً "يحسدوا الأعمى على مشى الطريق" أى أن الأعمى رغم المصاعب التي يلاقيها أثناء سيره، إلا أن عين الحسود تنتظره لأنه يمشى على الطريق، وكذلك "بيحسدوا الغجر على ظل الشجر" فعلى الرغم من أن الغجر ليس لهم مسكن، ويستظلون بالشجر فى الشوارع، إلا أنهم لا يسلمون من عين الحسود

على ظل الشجر . كما يوصى المثل الشعبي بالتكتم وعدم التفاخر، بما يمتلكه الشخص مثل "دارى على شمعك تقيد"، حتى لا يصيبه الحاسد فيطفئ فرحته، وليس الخوف فقط من حسد الآخرين فى الأمثال الشعبية ولكن قد يحسد المرء نفسه، مثال "ما يحسد المال إلا أصحابه" لذا عليه أن يذكر العبارات التى تمنع الحسد، أو يذكر اسم الله، عند حديثه عن خير يملكه حتى لا يفقده، وهناك أيضاً بعض الأمثلة الشعبية التى تتناول بعض الأساليب اتقاء الحسد منها "كل عين قصاها صباع" أى أن كل عين حاسدة، لها الوسيلة التى تمنع تأثيرها وتصيبها فلا تؤذى من تراه، وأيضاً "عين الحسود فيها عود" ويضرب هذا المثل كدعوة على العين الحاسدة أن يصيبها عود، فلا ترى مرة أخرى وتؤذى الآخرين، كما نجد أن المثل الشعبى "أطعم الفم تستحي العين" يحث على إطعام المحتاجين والفقراء مما يملكه الأغنياء فلا ينظرون بعين الحقد والحسد لما فى أيديهم .

٢ - المأثورات الشعبية

ومن عناصر التراث الشعبى التى تدور حول الحسد المأثورات الشعبية، والتى تتمثل فى بعض العبارات، التى يكتبها السائقون وأصحاب المركبات، على سيارات النقل، والأجرة، و "الحناطير"، ومراكب الصيد، لجذب أنظار الحاسدين بقراءتها فينشغلون عن النظر إلى مركباتهم كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وتتميز تلك العبارات بالسجع والطرافة منها على سبيل المثال "يا ناس يا شر كفاية أر" (حسد)، والمقصود هنا الذين يكثرون من ذكر ما يملك بغرض الشر والأذى أن يكفوا عن شرورهم ويكفى ما أصابه من عيوتهم، وأيضاً "يا ناس سيبوني أسد ديونى" أى يدعو الحاسدين أن يتركوه حتى يرد ما عليه من قيمة مركبته التى اشتراها بالأجل، وهناك بعض العبارات تتناول قيمة المركبة منها "متبصليش بعين رضيه - ردية - بص للى اندفع فيه" والمقصود هنا العين الرضية أى المهلكة ولذا فهو يدعوها

بالنظر إلى ما تكلفته المركبة قبل النظر إليها بحسد فيصيبها الضرر والهلاك، ومن الملاحظ أن بعض العبارات مأخوذة من الأغاني الشعبية، التي تدور حول الحسد ومنها "يا حاسدين الناس ما لكم ومال الناس" فالنظر إلى ما يملكه الآخرون لن يجعله ينال منه شيئاً، وأيضاً "حسدوني وباين في عينيهم" أى أن عيونهم عند النظر إلى مركبته تكشف ما فى صدورهم، وتتناول بعض المأثورات قدرة الله على حفظ مركبته من شر الحاسدين مثل "العين صابتنى ورب العرش نجانى". وكذلك دعوة الحاسدين بالصلاة على النبى عند رؤية مركبته وإلا فلن ترى مرة أخرى؛ "قرن شطة فى عين اللى يشوفنى ولا يصلش على النبى"، كما يعد رقم خمسة من الأرقام التى ترتبط بالمعتقدات الشعبية لدرء الحسد-سوف نتناول دلالاته-ولذا فهم يكتبونه على مركباتهم مثل "خمسة وخميسة فى عين العدو" وبالطبع العدو المقصود هو الحسد والذى لا يتمنى الخير لهم، أو "خمسة فى عينك ياللى ما تصلى على النبى" لأن الصلاة على النبى من العبارات التى تذكر عند النظر إلى ما يخشى عليه من الحسد لدرئه . بالإضافة إلى كتابة بعض الآيات القرآنية والتى تعد آيات حفظ من الحسد منها "قاله خير حافظا وهو أرحم الراحمين"، "وحفظناها من كل شيطان رجيم"، "ولا يؤده حفظهما وهى العلى العظيم"، وكذلك المعونتان سورتا "الفلق" و "الناس" كما من العبارات الشائعة كتابة "بسم الله ما شاء الله" و "صلى على النبى"، و الله أكبر"، وكلها عبارات تكتب بغرض درء الحسد عن المركبات كمصدر رئيسى للرزق، ومن أكثر المجالات التى تتعرض للحسد من وجهة نظر المبحوثين .

٣- الأغاني الشعبية

تَشترك الأغاني الشعبية مع غيرها من ألوان الفنون الشعبية القولية فى تكوين المقومات الأساسية فى الثقافة الشعبية، فالأغاني يرددها الناس فى كل مناسبات الحياة، مهما تنوعت الظروف أو البواعث الدافعة للتعبير

الغنائى، ويكفى أن تتصف الأغاني بأنها امتداد متواصل لخصائص الشعب بما هو صادق وحقيقى^(٧١). وهناك العديد من الأغاني الشعبية التى تتردد فى أوقات ومناسبات مختلفة تدور حول الخوف من عيون الحاسدين وتتضمن عبارات وتعاويذاً لدرء الحسد، كالتى ترددها الأمهات لأطفالهن لاعتقادهن أن أية إصابة أو ضرر يتعرض له الطفل يكون من تأثير عين حاسدة نظرت له ولم تذكر اسم "الله" أو "صلاة النبى"، ومن تلك الأغاني الشائعة فى المجتمع والتى تغنى للأطفال "صلاة النبى بزيادة" - - - تمنع عين الحاسدة - - - والحاسدة التى تحسدنا - - - ملهش عندنا عازة (حاجة) - صلاة النبى بزيادة - - - صلاة النبى فى عينيهم - - -".

كما أنه من الملاحظ إن الأفراح فى المجالات التى يخشى أصحابها من عين الحسود التى قد تصيبهم فتحول أفراحهم أحزاناً ولذا فهم يرددون الأغاني التى بها رقم خمسة كأشهر الأرقام المرتبطة بالحسد فحين يظهر العروسان فى الزفة فإن الأهل والأصدقاء يرددون "اثنين وثلاثة خمسة - - فى وش العدو خمسة" وأربعة وواحد خمسة - - فى عين العدو خمسة - - - "الله أكبر حوالىهم - - خمسة وخمسة فى عينيهم - - اثنين وثلاثة خمسة - - وصوابع ايدى خمسة - - واللى ما يصلى على النبى - - نحط فى عينه خمسة - - خمسة وخمسة خمسة - -" ومن الأغاني الشعبية أيضاً التى تتردد فى الأفراح وتغنيها الفتيات للعروس "يا بدعت الحسن يانا لسمر بيدلح عليه - حط أيده فى الصفيحة طلعي الموز أبو ريحة - - وأخواتى خمسة سريحة - - يضربوك ماتهنش على - - حط أيده فى السيالة طلعي حمص وحلاوة - - وأخواتى خمسة حواليه - - يضربوك ماتهنش على - -". ومن أغاني الأفراح أيضاً والتى تعكس الخوف من الحسد فى المجتمع "أه يا لمونى - - يا لمونى جم عند بيتنا وخطبونى - - يامه يا عيونى - - يا عيونى حيجوزونى - راجل عجوز -

وادخل على ضرة - والضرة مرة - على الضحكة بيحسدوني - يامه يا
عيوني - يا عيوني - حيجوزوني - على رنة صوتي بيحسدوني - يامه يا
عيوني حيجوزوني واحد نجار - يعمل سرير - دوايره حرير - وعلى
هدمه حلوه بيحسدوني" ويرد الشباب عديدا من الأغنيات في زفة العريس
التي تمدح صفاته مع مقطع متكرر من عبارات لدرء الحسد منها "صلى على
النبي صلى" و "ملحة في عينك ياللي ما تصلى على النبي"، ويحرص
المطربون الذين يحيون الأفراح على ترديد الأغاني الشعبية التي تدور حول
الحسد ومنها "أمسكوا الخشب يا حباب - - - أمسكوا الخشب - - - داحنا
بنتحسد يا حباب - - - على أهون سبب - - - وأيضا أغنية "يا حاسدين
الناس - - - مالكم ومال للناس - - -" ومنها "حسدوني وبان في عينيهم
- - -" وهي من الأغاني الشعبية للمشهرة التي يغنيها مطربون في الإذاعة
والتلفزيون ولكنها تتردد في مناسبات الأفراح بمجتمع البحث . وتتميز
الأغنية الشعبية هنا بسهولة حفظها لكلماتها المنظومة والتي تتخذ جرساً
معيناً، كما أنها تؤدي كأغلب الأغاني الشعبية وظيفة معينة، وهي هنا تعكس
مخاوف المجتمع من الحسد الذي يصيب أفراحهم ومباهجهم إلى أحزان، ولذا
لجئوا إلى التعاويذ والعبارات التي تدرأ الحسد مثل "الصلاة على النبي"
وترديد الرقم خمسة، "وحصوة الملح" و "ومسك الخشب"، وتلك الأغاني
غير مدونة ولكنها تتردد بين عامة الناس من تفاوت مستوياتهم التعليمية،
وبيئاتهم الريفية والساحلية والحضرية، فالأغنية الشعبية في تعريف كراب -
هي قصيدة شعرية ملحنة، مجهولة الأصل، انتشرت وشاعت بين العامة
منذ وقت طويل، وما تزال حية لذا عاشت معه وأكثر من ترديدها خلال
أجيال وأجيال^(٧٢).

٤- القصص الشعبية

يهتم الباحث الأنثروبولوجي في دراسته لأنواع القصص الشعبي من
سير وملاحم وأساطير وغيرها بالتعرف على الخصائص والسمات العامة

التي تدخل في بناء القصة الشعبية . فالقصة -أيا كان- يصف تتابع الأحداث وتسلسل أعمال وتجارب عدد من الشخصيات الحقيقية أو المتخيلة . وقد تظهر هذه الشخصيات في مواقف مختلفة وتستجيب للتغيرات التي تطرأ على هذه المواقف . كما أن هذه التغيرات تكشف بدورها عن بعض الجوانب الجديدة أو الخفية في تلك الشخصيات وتساعد على ظهور مواقف جديدة تستدعي التفكير أو الفعل أو الاثنين معا . فكان تتبع القصة أو الحكى يتطلب إذن فهم الأفكار والأفعال والمشاعر المتتابة التي تتكشف أثناء السرد والتي يفترض أنها تعبر عن اتجاه معين^(٧٣).

لقد طرح وليام باسكوم William Bascom في دراسته للفلكلور عدة تساؤلات حول الحكايات الشعبية، من بينها: كيف يمكن تفسير الحكايات المتشابهة في مجتمعات مختلفة ؟ هل هذه الحكايات انتشرت مع الإنسان منذ بداية البشرية؟ هل تفسر في ضوء الصدفة التاريخية؟ أم في ضوء الانتشار أو الاستعارة أو الهجرة أو النشأة المستقلة؟ ولقد أشار باسكوم إلى جهود عديدة من الفولكلوريين الذين قدموا تفسيرات عديدة لمثل هذه التساؤلات ومن بينهم الأخوان جريم وبيويور بنفى ممثل المدرسة الانتشارية وخلفه إيمانويل كوست، وأكد على أنهما جذبا الانتباه إلى عملية الانتشار الهامة، وهذا هو إسهامهما الرئيسي . ثم أورد آراء مدرسة الاستعارات الرمزية، وأكد على أن آراءها لم يكتب لها البقاء نظرا للتعارض القائم حول التفسيرات التي تقدمها، هذا فوق أنه لا يوجد برهان يعدم أفكار رواد هذه المدرسة . ثم نوه بعد ذلك إلى جهود المدرسة الأنثروبولوجية وروادها تايلور وفريزر، وركز على آراء فرانز بواس الذي أورد تفسيراته للقصص والحكايات الشعبية نتيجة لدراسته لثقافة لتسمشيان والكواكتيل . ثم أوضح كيف إنها تعكس ثقافتهم، وتعطي صورة ثاقبة لحياتهم^(٧٤).

وفى مجتمع البحث هناك العديد من القصص الشعبية القديمة التى تدور حول معتقد الحسد وشر الحاسدين، والتى تعكس بعض من المقومات الإيكولوجية والمكونات الثقافية للمجتمع، منها تلك القصة التى ذكرها أحد الإخباريين "إن أحد الصيادين طلب من رجل ضرير معروف بقدرته على الحسد، أن يحسد مراكب صيد لأحد زملائه فقال له الضرير عندما تقترب من الشاطئ أخبرنى . وعندما بدت لرؤيا عين الصياد صاح هاهى قادمة فسأله أين؟ قال الصياد عند "أبى مندور" -شبه جزيرة بالقرب من ساحل رشيد-، فشقق الأعمى وقال له وهل ترى من "أبى مندور"؟ فأصيب الصياد بالأعمى". والقصة الشعبية هنا ترتبط بالبيئة التى ينتمى إليها أعضاء المجتمع وهى تحوى رموزاً وإشارات-كالصياد ومركب الصيد ومنطقة أبى مندور- ترتبط بالبيئة الساحلية، والصيد كأحد المهن الرئيسية فى رشيد، كما ترمز القصة الشعبية هنا إلى أهمية تمنى الخير للغير، وأن الشخص الذى يضر الشر والحسد للآخرين، يصيبه الله بمثله، وهو ما حدث للصياد الذى سعى إلى إصابة مركب الصيد الذى يملكها زميله بشر العين الحاسدة، بالإضافة إلى تأصيل الاعتقاد فى الحسد من خلال قدرة البعض عليه (الأعمى)، وأن الحسد مكنه القلب وليس فقط العين الحاسدة . والجدير بالذكر هنا أن مضمون تلك القصة الشعبية التى تأصل معتقد الحسد تروى فى مجتمعات عديدة، مع انعكاس المقومات البيئية على عناصرها ففى المجتمع البدوى يذكر، "إن أحد التجار أراد أن يحسد أحد زملائه فى تجارته فأحضر رجلاً معروفاً بقدرته على الحسد، وصعد به إلى الجبل حتى يلمح التاجر وهو قادم، وعندما لاحت الجمال المحملة بالبضائع على بعد، قال التاجر ها هو قادم، من أول الصحراء، فرد الحاسد وهل ترى من أول الصحراء؟ فأصيب التاجر بالأعمى بدلاً من زميله الذى أراد يؤذيه بشر العين الحاسدة". وفى دراسة وستر مارك للشعائر والمعتقدات فى المغرب، ذكر نفس مضمون

تَقْصَةُ الشَّعْبِيَّةِ، حَيْثُ كَانَ لِأَحَدِ الرِّجَالِ عَدُوٌّ فِي قَرْيَتِهِ حَاولَ أَنْ يُؤْذِيَهُ
نَظَرَتِهِ الْحَاسِدَةُ وَلَكِنَّهُ فَشَلَ، فَذَهَبَ إِلَى قَرْيَةٍ مُجَاوِرَةٍ وَأَحْضَرَ رَجُلًا مَعْرُوفًا
بِقُدْرَتِهِ عَلَى الْحَسَدِ لِنَحْقِيقِ مَا فَشَلَ فِيهِ، وَحِينَ اقْتَرَبَا مِنَ الْقَرْيَةِ قَالَ لَهُ:
سَوْفَ أَغْمِضُ عَيْنِي حَتَّى نَصِلَ إِلَى مَنْزِلِ عَدُوِّكَ - لِأَنَّ تَأْثِيرَ النَّظَرَةِ الْأُولَى
يَكُونُ أَقْوَى فِي الْحَسَدِ - وَعِنْدَمَا وَصَلَا إِلَى الْمَسْكَنِ، قَالَ الرَّجُلُ لِلْحَاسِدِ
مَازَحًا: الْآنَ أَطْلُقُ سِرَاحَ كِلَابِ الصَّيْدِ، وَكَانَ يَعْنِي إِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَفْتَحَ عَيْنَيْهِ
وَيَصُوبَ نَظَرَتَهُ عَلَى عَدُوِّهِ، كَمَا يَطْلُقُ سِرَاحَ كِلَابِ الصَّيْدِ عَلَى الْفَرِيسَةِ،
وَلَكِنْ هَذَا الرَّجُلُ كَانَتْ عَيْنَاهُ حَاسِدَةً، وَلِذَا أَصَابَهُ بِالْعَمَى^(٧٥).

وَمِنَ الْمَلَاخِظِ أَنَّهُ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ اخْتِلَافِ الْأَشْخَاصِ وَمَهْنِهِمْ
وَمَقُومَاتِ بَيِّنَاتِهِمْ فِي كُلِّ مِنْ تِلْكَ الْقِصَصِ، إِلَّا أَنَّ هُنَاكَ نَوْعًا مِنَ التَّمَاثُلِ
وَالْتَشَابَهِ بَيْنِ أَعْمَالِهِمْ وَتَصَرُّفَاتِهِمْ وَالْجُزْءِ الَّذِي يَتَعَرَّضُونَ لَهُ. مِمَّا يَعْنِي
وُجُودَ وَظِيفَةٍ مُشْتَرَكَةٍ بَيْنَ تِلْكَ الْقِصَصِ لَا تَتَّغَيَّرُ. أَمَّا الْأَحْدَاثُ الَّتِي تَتَضَمَّنُهَا
الْقِصَّةُ وَالظُّرُوفُ الْمُحِيطَةُ بِهَا فَهِيَ مُتَغَيِّرَاتٌ ثَانَوِيَّةٌ لَا تُؤَثِّرُ عَلَى الْوِظِيفَةِ
الْثَابِتَةِ لِتِلْكَ الْقِصَصِ. وَيَعْكِسُ هَذَا التَّشَابَهَ فِي تِلْكَ الْقِصَّةِ الشَّعْبِيَّةِ، أَشْكَالًا
جَدِيدَةً فِي بَنِيَّةِ هَذِهِ الْقِصَصِ وَإِنْ كَانَتْ تَتَشَابَهُ فِي مَضْمُونِهَا وَبِنَاءِهَا الدِّرَامِيِّ
وَتَأْصِيلِ مَعْنَى الْحَسَدِ وَشَرِّ الْحَاسِدِينَ. وَلَا شَكَّ أَنَّ تِلْكَ الْقِصَصَ الشَّعْبِيَّةَ
تَحْتَوِي عَلَى بَقَايَا مِنَ الْخُرَافَةِ وَالْمَعْتَقَدَاتِ الشَّعْبِيَّةِ، الَّتِي أَثَرَتْ بِالْفِعْلِ فِي
تَكْوِينِ الْعَقْلِيَّةِ الْعَامَةِ، وَهِيَ تَتَمَيَّزُ بِبَيِّنَاتِهَا الْفَنِيِّ، وَرَبَطَ الْأَحْدَاثَ وَاسْتَطْرَادَهَا،
مَعَ رِخْمٍ مُتَفَرِّقَةٍ مِنْ عُنَاوَرَاتِ الْمَثُورَاتِ الْمُنْقُولَةِ، أَوْ أَجْزَاءٍ مِنْ عُنَاوَرَاتِ تَقَاْفِيَّةٍ
مُتَدَاخِلَةٍ^(٧٦).

سَابِعًا مِمَّا يَسْتَلِيزُ دَرَاءَ الْحَسَدِ

يَلْجَأُ أَغْلَبُ أَعْمَاءِ الْمَجْتَمَعَاتِ الَّتِي تَعْتَقِدُ فِي الْحَسَدِ إِلَى مِمَّا يَسْتَلِيزُ
الْعَدِيدِ مِنَ الْوَسَائِلِ لِإِتْقَانِهِ، وَهِيَ غَالِبًا مَا تَرْتَبِطُ بِالْمَعْتَقَدَاتِ الشَّعْبِيَّةِ السَّائِدَةِ
بَيْنَهُمْ، وَمِنْ أَهَمِّ تِلْكَ الْوَسَائِلِ التَّعَاوِيزُ وَالرَّقِيُّ، الَّتِي تُعَدُّ جُزْءًا مِنَ الْمَثُورَاتِ

الشفاهية، فهي خلق ابتدعه الذهن الشعبي^(٧٧). بالإضافة إلى بعض الوسائل ذات الدلالات الرمزية في مجتمع البحث لدرء الحسد منها الملح والغطاء والصليب ومسك الخشب . ويمكن أن نعتبرها كلها رموزاً أو على الأقل عناصر رمزية، على اعتبار إنها صيغ ملموسة ومحسوسة لأفكار ومعتقدات أمكن وضعها في أشكال ثابتة يمكن رؤيتها وتصورها بحيث تكون بمثابة تجسيدات مشخصة لتلك الأفكار والاتجاهات والمعتقدات وما إليها^(٧٨).

١- التعويذة

تعنى منظومة من الكلمات يرددها الشخص الذي يقوم بالرقى للمحسود مصحوبة ببعض الممارسات الخاصة بغرض إبطال تأثير العين الحاسدة أو انتقائها، ويرى إيفانز بريتشارد Evans Pritchard إن التعويذة هي مخاطبة العين الشريرة، وتصحبها بعض الشعائر والطقوس المرتبطة بها^(٧٩).

ولقد مارس المصريون القدماء التعاويذ والرقى لدرء الحسد عن أطفالهم، حيث ذكرت في كتاب "رقى لدفع الحسد أو العين الشريرة" بمكتبة إدفو^(٨٠). وفي مصر القديمة كان الطبيب يمارس العلاج الطبي بالسحر والرقى والتعاويذ إلى جانب ما يشير إليه من عقاقير، فكانت تتلى الرقى والتعاويذ، عند تحضير الدواء وتعاطيه وتكتب أحياناً بنوع معين من الحبر على ورق البردى ثم ينقع هذا في الماء ويشرب المريض للسائل بعد ذلك وكانت الأرواح الشريرة تسكن جسد الإنسان ويمكن طردها بتلاوة بعض الرقى ودهن جسد الإنسان ببعض الزيوت^(٨١).

ويشار في قبائل الأزاندى إلى التعويذة بكلمة Sima، ويمارسها الطبيب الساحر، عندما يعالج أحد الأشخاص من العين الشريرة، فإنه بعد أن يتم طقوسه لعلاج المريض يصبح في الموجدوين "إن العرافة أخبرتني باسم الشخص الذي أصاب المريض وإنه ليس بعيداً عنا، وإنما هو قريب منا

ورغم معرفتي به فلن أعلن عن اسمه إذا لم يبادر بكف أذاه عن المريض"،
وحيثُ يُعمل صاحب العين للشريرة التي أصابت المريض على إيقاف
تأثيرها الضار عليه خوفاً من التشهير وبذلك يشفى المريض^(٨٢) كما وجد
وستر مارك في دراسته للمغرب عديد من التعاويذ التي تستخدم لدرء الحسد
منها في هيانا Hiana عندما يشك أحدهم في إصابته بعين حاسدة، وخاصة
لشخص ذي حواجب متصلة فوق قصبه الأنف فإنه يقص شعيرات قليلة من
حواجبه ولحيته، ويحرقهم ويجعل الدخان يمر عبر ملابسه، وفي أجلو Aglu
فإن المصاب بالعين الحاسدة، يحاول الحصول على قلادة ظفر أو قطعة من
ملابس الحاسد ويحرقها ويستنشق الدخان ثم يرمى للرماد خارج المنزل مع
قول بعض الكلمات ليرجع تأثير الحسد لصاحبه^(٨٣). وكذلك في الريف
الفلسطيني يتم حرق قطعة صغيرة من ثوب الرجل أو المرأة التي يشك في
قدرتهم على الحسد، ثم يمر عليها للشخص المحسود، لاعتقادهم إن الدخان
سوف يذهب التأثير الضار للعين^(٨٤). ونجد نفس التعويذة فيما بين اليونان
المحدثين لعلاج المرض الناتج عن العين الحاسدة، فإن أي شيء يخص الحاسد
مثل قطعة من ملابسه أو حتى حفنة handful من تراب الأرض أمام منزله
تُحرق، والمصاب يستشفها ويتبخر بها^(٨٥). ومن الملاحظ أن هناك أوجه
تشابه بين العديد من صور التعاويذ في المجتمعات المختلفة والمجتمع
المصري، ففي دراسة بلاكمن لفلاحوا مصر العليا ذكرت أمثلة عديدة من
طرق إبطال تأثير الحسد منها أن تقطع سرا قطعة من الرداء الخارجي
للشخص المشتبه فيه بواسطة سكين حاد ثم توضع في طبق من الفخار
يحتوى على بخور متقد، وبعد ذلك يحرك الطبق عدة مرات أمام الشخص
المصاب وذلك لكي يمر الدخان فوقه ويوقف التأثير الضار للحسد^(٨٦). ومن
التعاويذ التي تمارس لدرء الحسد في المجتمع المصري عامه ومجتمع رشيد
خاصة، هي العروس المصنوعة من الورق، تصنعها الأمهات والسيدات كبار

السن، فى حالة الاعتقاد بأن أحد الأطفال، قد أصابته عين الحسود، حيث تقوم السيدة بوخز العروس التى صنعتها بدبوس، عقب ذكر اسم كل شخص تشك أنه قد حسد طفلها، ثم تبصق عليها، وتحرقها مع قليل من الشبه والبخور وترقى بها الطفل وعندما تبرد تلقىها فى وسط الشارع حتى تدوس عليها أقدام الناس، فيذهب تأثير العين الحاسدة . أو توضع العروس الورقية، بعد اتباع الخطوات السابقة من ذكر الأسماء التى يشك إنها قد أصابت المحسود على النار مع البخور والشبه، فيأخذ الدخان بعض الأشكال أو الصور والتى يفترض إنها تشبه أحد الأشخاص المشكوك فيه -طويل، قصير، نحيف، سمين، رجل، امرأة - ويعتقد البعض أن احتراق العروس الورقية يعطى شكل الشخص الحاسد. ذكرت إحدى المبحوثات أنه فى حالة إصابة طفلها بعين حاسدة من إحدى الجارات، فإنها تدعوها لتناول فنجان من القهوة ثم تأخذ ما تبقى منه وتضعه على صاج مع قليل من الملح فوق النار وترقى به طفلها، أو تجعلها تمضغ كسرة جافة، وتضعها على النار، ويرقى بها الطفل المحسود، وأحياناً يقطع من ثوب الحاسدة وتضعه مع البخور على النار ويستنشقه الشخص المحسود .

٢- الرقى والبخور

إحدى صور التعاويذ التى تمارس لدرء الحسد، ولقد مارس المصريون القدماء الرقى لدرء الحسد والعين الشريرة عن أطفالهم، وهى صيغة شعائرية، تنلى أثناء القيام ببعض الطقوس والممارسات بدءاً بوضع البخور المكون من مجموعة أعشاب لها رائحة زكية وكسبره والحبّة الحمراء (عين العفريت)، اللبان، والشيخ، بالإضافة إلى الملح على النار -توجد رمزية الاحتراق للعين الحاسدة فى أغلب المجتمعات- ويخطو عليها الشخص المحسود أو تدور بها السيدة فى أنحاء المنزل، أو فوق رأس الطفل المحسود سبع مرات، أثناء تلاوتها لبعض الآيات القرآنية وبخاصة المعونتين، وبعض

الأدعية الخاصة-سنتناولها بعد قليل-وكلما ازداد تتأوب الشخص الذى يقوم بالرقوة، مما يجعل المحسود يتتأعب بالإحياء، كان دليل على تأثير شدة العين الحاسدة على المحسود، ومن المعتقدات الشعبية فى مجتمع البحث أثناء رقى الطفل أنه إذا تتأعب كان محسودا من امرأة أما إذا لم يتتأعب، تكون العين الحاسدة لرجل .

ومن الأيام المفضلة للرقى يوم الخميس والجمعة وأفضل الأوقات بعد صلاة المغرب وأثناء صلاة الجمعة . وأشهر الرقى فى المجتمع المصرى رقوة عاشوراء المعروفة بالمیعة المباركة-المیعة هى صمغ عطرى يسيل من شجرة الأصرطرك *Styrax officinals* وكانت للتطبيب^(٨٧). كما استخرج الفراعنة منها بلسم الأصرطرك فى تحضير العطور المستخدمة فى الطقوس الدينية^(٨٨). وهى تباع فى الأيام الأولى من شهر محرم (أول الشهور العربية) ويتم للرقوة بمزيج من المیعة والكسبرة والحبة السوداء والملوح المصبوغ بألوان زرقاء وحمراء وصفراء وشيح وتراب اللبان^(٨٩).

ومن نصوص رقوة عاشوراء^(٩٠). فى التراث الشعبى هى:- بسم الله الرحمن الرحيم * - - يا حافظ يا أمين يا رب العالمين - - الأوله بسم الله - والثانية بسم الله - - ولا غالب يغالب الله - رب المشارق والمغارب يا مليح يا مليح - - - يا رجا كل الرجا - - - يا عظيم المرتجى - - - عبدك الفقير يطلب منك الرجا ومارجا إلا رجاك - - - وما لنا رب سواك - - - قد دخلنا فى حماك - - - لا تخيب منى دعاك - - - ما عشت اليمامة - - - ولا عطرت بالخزامة - - - إلا على قبر محمد بن عبد الله - - - مدح النبى بشرى - - - وأحبابه العشرة - - - قول النبى حق لما رقى واسترقى - - - من كل عين زرقاء - - -

إن العيون شدة - - - أربعة معدة للوجع والشدة - - - منهم عين
الراجل الفاجر أحمى من المجامر - - - وعين المرة أحمى من الشرشرة -
- - وعين البنت أحمى من الخشت - - - وعين الولد أحمى من الزرد -
- - وعين الضيف أحمى من السيف - - - وعين السقا تأخذ من الله وتلقى
- - - وعين العبيد أقوى من الحديد - وعين الجارة ساحره وكاره - - -
على يا عين يا عين - - - بحق من خلق العرش واستوى - - - وخلق
الأم من الآبا.

ايناس ايناس، ما فيك يا عين منافع للناس - - - أحطك يا عين في
قمقم نحاس - - - وأسبكه عليك يا عين بالزبيق والرصاص - - -
وأرميك يا عين في بحر غطاس - - - ما تلتقى يا عين ملجأ أو خلاص -
- - عزايمي للصغير النائم والشاب المكود والصغير المولود - - - أبخر
المطلقة يمكن تكون معوقة - - - أبخر. النفسه يمكن تكون معكسة - - -
أبخر الصبيان محفوظين بالحديث والقرآن - - - أبخر البنات حسنين
الصفات - - - أبخر البنية والحمام في البنية - - - أبخر المعيز من عين
أم عبد العزيز - - - أبخر الفراخ من عين النفاخ - - - أبخر الخيل في
ظلام الليل - - - أبخر الجاموس يمنع العكوس .

ومن الملاحظ في مجتمع البحث إن كثيراً من أجزاء تلك المنظومة لا
زال يتردد أثناء الرقوة، وكان الباعة الجائلون يسировون في الشوارع يوم
عاشوراء وهم يرددون "ملح عاشوراء، يا بتاع السنة الجديدة، الملح المليح
يا ملح يا فصيح، رأيك من كل عين رديه، وأحطك يا عين في قمقم نحاس،
وأقل عليك يا عين بالزبيق والرصاص، وأرميك يا عين في البحر
الغطاس، ولا يبنك بر ولا أساس" وأثناء ترديد تلك المنظومة يضع في
طافية المولود سبع قطع صغيرة من الملح الملون بألوان مختلفة، وتصنع الأم
منه حجاباً، يلبسه في رقبتة وذلك لدرء الحسد . ولا زالت النساء وخاصة

كبار السن تحفظ مقاطع من تلك الرقوة، تستخدمها لرقى الأطفال فى حالة بكائهم المستمر بدون سبب واضح أو رفضهم للرضاعة، حيث يعتقد أن ذلك يرجع إلى إصابتهم بعين حاسدة، كما تحرص القابلة على رقى الأم، والمولود فى السبوع، مستخدمة مبخرة بها بخور وشبة وكسبرة وملح وتضعها على النار وتخطوا عليها الأم وهى تحمل طفلها سبع مرات ثم تتلوا بصوت منخفض المعوذتين وبعض الصيغ الشعائرية للرقى، وهى كالتالى "الأولة بسم الله والثانية بسم الله (حتى السادسة) والسابعة رقوة محمد بن عبد الله، والفرخة السوداء، وعقبال العودا، رأيك (رقيتك) من عين فلانة (وتذكر الأشخاص المترددين عليهم)، وكل عين رأيك (نظرتك)، ولم تصلى على النبى"، ثم تنثر الملح فى أرجاء المنزل وهى تردد "الملح الفاسد فى عين الحاسد واللى يبص لك برداوة تتحط على عينه غشاوة، يكفيك شر النفثات فى العقد وشر حاسدا إذا حسد". ومن رقى الأطفال حديثى الولادة "الأولى بسم الله - - حتى السابعة رقوة محمد بن عبد الله، واللى شافك وما صلاش على النبى المختار، يندب فى عينه صغير وكبير مسمار" وتردها السيدة أثناء حمل الطفل فى حركة دائرية سبع مرات فوق الدخان المتصاعد للبخور وعين العفريت والكسبرة وشبة وملح، وكلما أحدث البخور فرقة دل ذلك على قوة العين الحاسدة . وتحرص العائلات الريفية على وضع وعاء من النحاس أو الألومنيوم به رماد الفرن وقطع صغيرة من الخشب وتوقدها ثم تضع عليها الملح والشبة والكافور وعين العفريت، أمام الحجرة التى بها الأم والمولود لمنع شر العين الحاسدة قبل الدخول عليهما، ومن الرقى التى ذكرت فى تلك العائلات لرقى الوالدة "الأولى ما تتفسرش، والثانية ما تتفسرش، والثالثة أكثر وأكثر، ومدح النبى ما يخسرش، أنسا آرايكى والله يشفيكى، من كل عين تأتيكى، رأيك بآيات الكرسى والضيف أحمد والطبيخ عدس، والمرّة السمحة والرجل عبس، يا

عين تطلعي من الجلود، وتسكني اللهود، يا عين يا صفراء، يا عين يا حمراء،
حديث عليك بحد الله، شهيد الله، يا هادي كل هدية، يا دافع كل بلية، تكفيك
شر العين الردية، والنفس القوية، يا بركة ستي راجية، قالت خد على عهد
يا رسول الله، ما عدت أطلع لكم بلد، ولا أحسد لكم مال ولا ولد، ولا ميت
في مشهده، ولا لبن في مرقده" وتردد القابلة أو إحدى السيدات من كبار
السن تلك الرقوة وهي تمسح بيدها على جسم الوالدة والمولود على الرأس
حتى القدمين . كما تقوم الأم برقوة طفلها عندما تشعر إنه محسود لإصابته
بوعكة صحية أو عدم النوم، وذلك بوضع قليل من الملح في يدها، ثم تمسح
على رأسه حتى قدمه وهي تقرأ المعونتين، ثم تضع الملح على النار مع
بعض البخور وتجعله يستشق الدخان المتصاعد ثم يخطو عليه، أو تحمل
المبخرة فوق رأسه في حركة دائرية سبع مرات في كلتا الحالتين، وهي تردد
"بسم الله الرحمن الرحيم رأيك واسترأيك الأولى بسم الله والثانية بسم الله
- - - والسابعة رأوة محمد بن عبد اللاه - - -، ولا يقبله أحد إلا بعد
ذهابه إلى الحمام، ثم تضع البخور المحترق بعد أن يبرد في قطعة صغيرة
من القماش مع قطعة نقود معدنية، وتربطها وتلقيها في مفترق الطرق،
لاعتقادها أنه بمجرد فكها، سوف يذهب تأثير العين الحاسدة عن طفلها . كما
ذكرت بعض السيدات إنهن بعد أن يرقى الطفل بالملح، يذاب في إناء به ماء،
ثم ينثر عند مفارق الطرق . وقد ذكرت إحدى المبحوثات إنه في حالة إصابة
طفلها بالحسد، بعد زيارة إحدى الجارات فإنها تدعوها لرقيته، حتى يذهب
تأثيرها . ومن الصيغ الشعائرية للرقى في حالة الإصابة بأحد الأمراض
"رأيك وأسترأيك من اللي شافوك ولا صلوش على النبي"، رأيك من عين
فلانه (يذكر الأشخاص الذين يشك أنهم قد حسدوه) رأيك من عين الحسود
فيها عود، أنا والرب يشفيك ويعافيك ومن كل داء ينجيك، ولا حول ولا قوة
إلا بالله والله وحده قادر يحفظك ويشفيك". وأيضاً من الرقى التي تنلى للشفاء

من المرض بسبب الإصابة بالعين الحاسدة "أنا الرافى وربى الشافى - - يا
نخلة بلا ورق - - - أخذ منها الحبيب محمد وانطلق - - - والشر
والنفس عنك يتفرق". ومن العادات الشائعة المرتبطة بالرقى من الحسد، إنه
بعد انصراف شخص معروف بان عينيه تحسد من تراها، بوضع البخور
والشبه والملح على النار، ويكبرون (الله أكبر) ثلاث مرات . وأخرى يتردد
فيها "رأيتك من عين أمك وأبوك وكل من نظروك وشافوك - - - ولا
صلوش على سيدنا محمد - - - لا صلى الله عليهم ولا على والديهم - - -
- حسبنا الله ونعم الوكيل فيهم - - - غشاوة تنزل على حب عينيهم - - -
- والحق بغضب عليهم".

ولقد ارتبطت الرقى بقوة تأثير الكلمة، ففي العبادات البدائية، كانت الكلمة هي
فعل الأمر بالنسبة للخلق، حيث كان الطبيب الساحر في مصر القديمة، يردد
أثناء تلاوة الرقى والتعاويذ، ألفاظا طنانة ورنانة، ويردفها بأحداث معينة تمت
بالنسبة لبعض الآلهة، في الأساطير وهو يتشفع بهم في الإشفاء، ومثال ذلك
"خلص، قد خلص بوساطة إيزيس، لقد خلص حوريس بوساطة إيزيس من كل
شر أقترفه أخوه سيت نحوه عندما قتل أباه أزريس أى إيزيس، أيتها الساحرة
العظيمة، خلصيني من جميع المساوي ومن مرض الآلهة ومن الموت ومن
العدو والعدوة الذين يعترضاني". وكانت الصيغ السحرية للرقى اشد ما تكون
أثرا إذا تليت بصوت مرتفع، على إنها كانت ذات فائدة إذا كتبت، ومن تلك
الرقى "إن خدم رع يتوسلون إلى تحوت - - انظر إنى أحضر وصفتك إليك
ودواءك إليك - - إن هذا يعافيك ويشفيك - - وإن هذا يطرد الأرواح
الشريرة - - - أخرج على الأرض رائحة كريهة - - رائحة كريهة،
وعندما كان المريض يتعاطى دواءه كان يقتضى الأمر تلاوة تعويذة مطلعها
"تعال أيها الدواء تعال وأطرده من قلبى ومن أعضائى هذه فالرقى عظيمة
المفعول فى الداء"^(١١). وفى المسيحية تجسدت الكلمة فكانت هى المسيح بن

مريم، ومن هنا شاع المعتقد إن الرقوة أو التعويذة أو القسم يجبر القوى الخفية على أن تطيع الإنسان ومن للملاحظ إن الرقى منظومات بارعة تتركب من مقاطع تتكرر بعض ألفاظها بحيث يسهل حفظها وتزديدها، وهى تحوى موسيقى لفظية باللغة العامية، وتتضمن الصيغ الشعائرية للرقى فى مجتمع البحث الاقتياد برقى الرسول ﷺ وذكر آيات الحفظ القرآنية، كما من الملاحظ أن العديد من مقاطع الرقى تعد جزء من التراث الشعبى تناقلتها الأجيال .

٣- الملح

يعد الملح بصفة عامة ضاراً بالعين الحاسدة، وهناك العديد من الممارسات يدخل فيها الملح، واستخدام الملح لدرء الحسد يوجد فى أوروبا، كما فى دراسة سلجمان Seligman، ودراسة لاوسون Lawson لليونان المحدثون، ومارجريت هاردى Margaret Hardi لمقدونيا، ودراسة هامر Hammer للسويد، وأيضاً يستخدم الملح الصخرى مع الشبه والبخور والكبريت sulphur فى الجزائر والمغرب ومصر^(١٢).

وفى مجتمع البحث للملح دلالة رمزية فى قدرته على إصابة عين الحاسد فلا تستطيع الرؤية إيذاء من تنظر إليه ولذا كثيراً ما تتردد عبارات "الملح الفاسد فى عين الحاسد" و"ملحة فى عينك ياللى ما تصلى على النبى" كما ينثر الملح فى المناسبات التى يخشى فيها من النظرة الحاسدة كالأفراح وأثناء نقل جهاز العروس إلى منزل الزوجية، وكذلك فى سبوع المولود - وقد سبق تناولها من قبل - ويستخدم الملح فى رقى الأطفال وتمسح الأم على جسم طفلها أثناء رقوته ثم تضعه فى إناء به ماء وتلقيه فى الشارع؛ لتدوس عليه الأقدام فيذهب تأثير العين الحاسدة، ويضاف الملح إلى خليط البخور لإحداث صوت على النار لترمز إلى انفجار تلك العين المؤذية، كما يستخدم ماء البحر لما يتميز بها من طهارة وملوحة للوقاية من السحر والحسد .

من وسائل درء الحسد، إخفاء كل ما يلتفت نظر الحاسد، ويرجع
وسر مارك التحجب للنساء عند العرب الأوائل قبل الإسلام ليس بغرض
الاحتشام فقط ولكن أيضاً لحمايتهن من العين الحاسدة، ومن الطرق الشائعة
لدراء الحسد بين قبائل الأمهارة Amhara إخفاء الوجه بنقاب رقيق وخاصة
الأنف واللفم^(١٣).

وفى المغرب تغطي العروس وجهها أثناء انتقالها لمسكن الزوجية
لكى تحمى نفسها من الحسد، وفى نفس الوقت لا تنظر إلى أحد فتؤذيه
للمعتقد الشعبى بأن العروس إذا نظرت إلى أى شخص أو حيوان فى طريقها
لزوجها، يصاب بحساث أو شر ما . كما يستخدم الغطاء لإخفاء الطعام،
وخاصة الدقيق وبعض القبائل بعد طحن القمح ودرسه، تجرفه فى حفرة
وتغطيها بالقماش أو حزم المحاصيل الجافة. ومن الملاحظ فى مجتمع البحث
أن المطاعم تقدم الطعام وخاصة للحوم بين رغبين من الخبز أحدهما يأكل
منه والآخر يغطي بها الطعام حتى لا ينظره أحد، وقد نكر أحد الإخباريين
أن الجلباب كان له فتحة كبيرة فى الجنب حتى يمكن للرجل أن يخفى فيها
الطعام والفاكهة التى يحملها لآل بيته عن الجيران، لأنه من وجهة نظرهم من
أكثر الأشياء التى تصاب بالنظرة، وتحرص الأمهات على تغطية وجه
المولود بغطاء شفاف أزرق، لإخفاء وجهه عن أعين الحساد، ولدلالة اللون
الأزرق، فى درء الحسد، كما تدير القابلة المولود تجاه الحائط لإخفاء وجهه
عند دخول النساء لتهنئة الولادة، فلا تصيبه النظرة الأولى لما لها من تأثير
قوى للإصابة بالحسد، وكذلك إخفاء نوع المولود إذا كان ذكراً، بعد ودلائه
مباشرة وخاصة فى حالة إنجاب الأم لأبناء ذكور من قبله . وأيضاً للسيارات
الجديدة تترك الأتربة عليها عدة أيام حتى لا تلفت أنظار الناس . حيث
للمعتقد بأن الأشياء المكشوفة أكثر تعرضاً للإصابة بالعين الحاسدة.

٥ - الصليب

يستخدم الصليب المكون من خطين متقاطعين في زاوية قائمة كتعويذة للوقاية من العين الحاسدة، وعلى الرغم من أن بعض الكتاب ذكروا أن استخدام الصليب كتعويذة بين البربر يعد من آثار التوسع المسيحي، إلا أن الصليب أقدم من المسيحية، فقد وجدت صور للصليب على المباني المصرية القديمة في ليبيا، ويرى وستر مارك أن شكل الصليب يرمز إلى الاتجاهات الأربعة الأساسية للرياح ولذا فهو يبذل الطاقة المنبعثة من العين ويرى بعض الناس إنه يمثل مفترق الطرق لتشتيت التأثيرات الشريرة . وترسم السيدات والرجال في المغرب الصليب على الخد أو على جانب الأنف، إلا أن هذا الوشم مكروه دينياً ولا يسمح للشخص الذي يضع وشم الصليب من الوعظ في المسجد أو ذبح حيوان للطعام، كما يرسم على رأس كلب الصيد لحمايته من العين الشريرة .

وفي مجتمع البحث يرسم الصليب برماد البخور على جبهة الطفل المحسود بعد رقوته، كما يرسم على كعب المشية من "منقذ" البخور الذي يوضع أسفلها لرقيتها وخاصة عندما تبدو هزيلة ولا تدر اللبن ويعتقد أن عين حاسدة أصابتها، وهو رمز للعقيدة المخالفة للمسلمين، ولنفس الدلالة تلجأ الأمهات لرجال الدين المسيحي لرقوة أطفالهم من الحسد، وعمل الاحجية لهم كمظهر من مظاهر الاعتقاد في المقدسين المسيحيين كالشيوخ المسلمين .

٦ - مسك الخشب

من المعتقدات الشعبية السائدة أن الخشب يمتص حرارة العين الحاسدة، كما يسود الاعتقاد أن عين الحاسد ينبعث منها نيازات كهربائية تصيب من تنظر إليه ولأن الخشب عازل للحرارة، فإن مسك الخشب يرتبط بمنع تأثير تلك النيازات عن المحسود . ولذا نجد بعض التماثيل المستخدمة لدرء الحسد مصنوعة من الخشب سواء في شكل عين أو كف، وأحياناً تكتب

بعض آيات الحفظ على قطع خشبية، كما يذكر عبارة "أمسك الخشب" كأحد العبارات لدرء الحسد، ويحرص العديد من الأشخاص على أن يلمسوا قطعة خشبية عندما يتناولوا في حديثهم مزايا الآخرين، أو ما طرء عليهم من خير، خشية اتهامهم بالحسد . كما تتردد عبارة "أمسكوا الخشب" في العديد من الأغاني الشعبية في الأفراح .

ثامناً : مقتنيات وتمائم لمواجهة الحسد

١- الحجاب:-

يعد من المقتنيات القديمة التي كانت تستخدم لمواجهة الحسد في أغلب المجتمعات، يرى إدوارد وليم لين E.W.lane في كتابه "المصريون المحدثون، شمائلهم وعاداتهم،" إن من أهم السمات في خرافات المصريين المحدثين اعتقادهم بالتمائم والاحجية، التي يستند أكثرها على السحر، ويشغل بكتابة هذه التعاويذ أحياناً معظم معلمى الكتاتيب القروية، ولا يتطلب القيام بهذا العمل أكثر من الحصول على بعض صيغ الاحجية، يتألف معظمها عادة من آيات قرآنية وأسماء الله مع أسماء الملائكة والجن والرسل أو الأولياء المشهورين، يختلط بها تركيبات عديدة وأشكال هندسية، ويتوهم الناس أن ذلك له خاصية خفية عظيمة . أكثر الاحجية اعتباراً مصاحف القرآن، ويعتبرونها حافظة من المرض والسحر والحسد^(٩٤). ولا زال يستخدم المثلث أو الحجاب في العديد من مجتمعات البحر المتوسط والجزيرة العربية والهند، ويذكر أحد الرحالة في القرن السابع عشر يسمى ارفيكس L.D.arvieux في كتابة رحلات في الصحراء العربية Travels in the Arabia Desert أن الأتراك والعرب كانوا يستخدمون الاحجية المكتوبة، يطوونها على شكل مثلث، ويضعونها داخل كيس جلدى بالشكل ذاته، ويعلقونها في أعناق الجياد، لإتقاء شر الحاسدين^(٩٥). وللأحجية أغراض مختلفة منها منع الحسد، وأخرى

لمسائل الزواج والإنجاب أو للحماية من أثار الأعمال السحرية، كما أن هناك أحجية تستخدم للحرق من أجل التبخير، وأخرى يحملها الإنسان^(٩٦). ومن صور الأحجية في شمال إفريقيا كتابة آيات الحفظ من القرآن الكريم، ومنها آية الكرسي، وسورة الناس مائة مرة ووضعها في حافظة جلدية صغيرة، ومن المعتقدات الشعبية في المغرب، إن الذي يكتبها يجب أن يكون ولدا لم يصل لسن البلوغ ويكون أول طفل لوالديه واسمه محمد أو أحمد، كما يكتب الحجاب بدم جاف لأرنب وحشى وزعفران Saffron ويقال أن الزعفران بلونه الأصفر المذهب يستخدم لدرء الحسد، حتى إن الشخص الذي يرتدى هذا اللون يكون خوفه من الحسد أقل لتأثيره القوى في تجنب الإصابة بالأمراض^(٩٧).

ويلجأ أعضاء المجتمع إلى بعض المشايخ المعروفين بخبرتهم في عمل الأحجية، وذلك لدرء الحسد وخاصة عن الأطفال والعرائس ولقضاء الحوائج كالنجاح والزواج والإنجاب، وتتخذ الأحجية أشكالا مختلفة مثل المثلث والمربع والمستطيل، ويختلف لون الورق أو الجلد أو المعدن الذي يكتب عليه الحجاب، حسب اليوم الذي يتم فيه وهي متوافقة مع أيام الأسبوع، فيوم الأحد اللون الأصفر، والاثنين الرصاصي، والثلاثاء الأحمر، والأربعاء الفضي، والخميس الأزرق، والجمعة الأخضر، والسبت الأسود . ويرى الإخباري أنها ألوان المعادن الطبيعية، مثل الفضة والذهب والنيكل والزنبق والرصاص والنحاس والقصدير . ويستخدم في الكتابة قلم عبارة عن ريشة أو قطعة من البوص المسننة، وتغمس في حبر مخلوط بمزيج من المسك وروح الورد والزعفران ويضع نقاط من دم الغزال الجاف حتى تعطى اللزوجة في الكتابة، ويحتوى الحجاب على بعض الآيات القرآنية التي تعد آيات حفظ-سنذكرها بعد قليل-بالإضافة إلى بعض الآيات والأحاديث مثل "وإن يكاد الذين كفروا ليزلفونك بأبصارهم" (العين حق ولو كان شيء سابق

القدر سبقت العين، وإذا استغسلتم فاغسلوا) بالإضافة إلى بعض الطلاسم التي تتخذ شكلا هندسيا معينا-ولقد رفض الإخباري شرح تلك الطلاسم، لأنه من الصعب من وجهة نظره أن يفهمها إلا من لديه معرفة بالعلوم الروحانية- وهناك صور عديدة للحجاب في مجتمع البحث، وخاصة بالنسبة للأطفال التي تحرص الأمهات على ارتدائهم للحجاب، لأنهم أكثر تعرضا للعين الحاسدة، ففي سبوع المولود، تقوم القابلة بعمل حجاب من الحبوب السبع وبخور النظر وسرة المولود وبعض الآيات القرآنية مكتوبة على ورقة صغيرة وتضعهم في كيس من القماش تعلقه في ملابسه أو تحت الإبط لمدة أربعين يوماً ليحفظه من العين (الحاسدة)، ثم يبخر الطفل بمحتوياتها لئلا تمنع عنه الحسد، كما يرقى بها أطفال الجيران المحسودين، وكذلك لرقوة الماشية التي لا تدر لبناء، أو ترفض الطعام وتبدو هزيلة، ويعتقد أن عين حاسدة قد أصابتها . كما يرتدى الأطفال أحذية مكتوب عليها بعض الآيات القرآنية بالحبر الأحمر، وتطوى على شكل مستطيل أو مربع صغير، ويوضع في كيس من القماش، ويعلق في ملابسه الداخلية، ومن الصور الأخرى للحجاب، أن تحضر الأم شمعة وتشعلها بالنار إلى أن تذوب ثم تضعها على قطعة قماش بها مصحف صغير وحصوة ملح وفاسوخة وشبة، ويرتديها الطفل لنفس الغرض . وبالنسبة للطفل الذي توفي أخواته وهم صغار، يصنع له حجاب من نقود معدنية مشحونة من سبعة أشخاص، يحملون اسم الطفل، أو أسم من أسماء الرسول ﷺ اعتقاداً أن هذا الحجاب سوف يحفظه من العين الحاسدة التي أصابت أخواته من قبله . ويرتدى كل من العروسين ليلة الزفاف، حجاباً يربط بقطعة من شبك الصيد لدرء الحسد عنهما، وتقوم بعض العائلات بعمل تحويطة من القرآن (وهي كتابة بعض الآيات القرآنية على قطعة من الورق)، وتطوى ثم توضع في المترل، اعتقاداً أن تلك التحويطة تحفظ المترل وأصحابه من كل سوء . وتسمى آيات الحفظ ومنها ﴿ولا يؤده

حفظهما وهو العلى العظيم) سورة البقرة آية ٢٥٥
 (فإن الله خير حافظا وهو أرحم الراحمين) سورة يوسف آية ٦٤
 "سورة البروج الآيات ٢٠، ٢١، ٢٢" (وحفظناها من كل شيطان رجيم)
 "سورة الحجر ١٧" (وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم) "سورة فصلت آية ١٢".
 ٢ - التمايم

وهى تعاويذ لها قوة سحرية وقد ترتدى حول الرقبة أو فوق
 الملابس، أو تعلق على أبواب المنازل أو فى مقدمة السيارات، ويعتقد بعض
 الناس إن التمايم تحميهم من السحر والحسد، وتصنع التمايم من مواد مختلفة
 كالأحجار والمعادن وأسنان وقرون الحيوانات، وهى قد تتخذ بعض الأشكال
 الرمزية * * * كالعين^(٩٨). والكف المبسوطة. ولقد عثر فى أقدم المقابر
 الفرعونية، على تمايم مختلفة الأشكال، كانت تنظم كقطعة وسطى فى عقود
 من الخرز الأزرق، مع بعض الصيغ السحرية، مثل "يادم إيزيس، ويا سناء
 إيزيس، وقوة إيزيس السحرية، ويا تميمة تحمى هذا الرجل العظيم، حذار من
 أن تأتى ضررا يصيبه"، فإذا لبس المتوفى تميمة تمثال ذهبى صغير يمثل
 العمود الفقري لازريس، أو تميمة مماثلة، صنعت من العقيق، فإن إيزيس
 تحميه ويبتهج حورس"، وكان الأحياء يعلقون تلك التمايم لحمايتهم من العين
 والأرواح الشريرة^(٩٩). وكذلك تميمة عين حورس التى استخدمت لحماية
 العين والجسد كله ولا زالت تستخدم حتى الآن . ومن أكثر التمايم شيوعا تلك
 المصنوعة من الأحجار الكريمة والمعادن البراقة كالذهب والفضة على شكل
 العين والكف والأصابع الخمس وكذلك تتلى خمس خرزات ذات اللون
 الأزرق من الحلى بأشكالها المختلفة، بالإضافة إلى الإصداف والمحارات
 البحرية، وبعض النباتات البرية، وكلها لدرء الحسد .

أ- العين والأحجار الكريمة :-

يعد ارتداء الخرزة الزرقاء التى تكون على شكل عين من التماثم التى كان يستخدمها المصريون القدماء، وكانت تصنع أيضاً من الأحجار الكريمة كالذهب والعقيق والفيروز لى تصرف عين الحاسد إذا تأملها دون الطفل ذاته^(١٠٠). وتسمى التماثم التى على شكل عين عند الفراعنة "وجات" أى العين السليمة (عين حورس)، وكانت تحفر حفراً بارزاً أو غائراً على صفائح رقيقة من الأحجار أو المعادن ويكون لبعضها ثقب لتعليقها، كم عثر على بعض التماثم بها عدة عيون^(١٠١). وتستخدم العين أو العينان أو أى شكل يشبه العين كتعويذة لدرء الحسد . وتتخذ بعض المجتمعات العين الحقيقية لإحدى الطيور لنفس الغرض، كما فى فاس عين الهدد، وفى دمنط Demnat عين البومة، حيث تربط فى حبل ويرتديها الطفل حول عنقه^(١٠٢). وفى بعض مجتمعات الشرق الأوسط تستخدم عيون الأغنام كتماثم للأطفال . وتحرص الأمهات على تعليق الخرزة الزرقاء، فى إطار معدنى على شكل عين، وتعلقها النساء كحلى فى أعناقهن، كما تعلق فى المركبات بغرض درء الحسد، ويرجع ذلك إلى الاعتقاد أن العين الزرقاء من العيون الحاسدة، ويظهر ذلك فى المثل الشعبى "عيونك الصافية ما خلت عافية" والمقصود بالعيون الصافية هنا العيون الزرقاء التى تشبه صفاء السماء وهى عيون يعتقد أنها حاسدة، لأنها فى المجتمعات العربية غريبة، فالعيون الغالبة عند العرب لونها أسود، كما يعد اللون الأزرق حرزاً لدرء الحسد فى مجتمعات أخرى كاليونان وتركيا وفى الشرق عموماً. وقد يرجع هذا الاعتقاد إلى أن اللون الأزرق يرمز إلى الفيروز التى كغيرها من الأحجار الكريمة، مثل العقيق واللؤلؤ والمرجان Corals، نشأ ارتداؤها خوفاً من الحسد على نطاق واسع فى العصور القديمة وحتى اليوم^(١٠٣). كما استخدم الذهب والفضة أو

أى معدن له بريق لجذب الانتباه دون الشخص ذاته، وقد وضع العرب الأجراس الفضية حول أعناق الجياد كتعويذة لدرء الحسد .

كما أن ارتداء الملابس الزرقاء من وسائل درء الحسد، وخاصة للأطفال الذكور لأنهم أكثر تعرضا للحسد، ولقد ذكر بعض المبحوثين من الريفين، إن ارتداء الملابس الخضراء يمنع الحسد لأنه لون "مبروك" فقد ذكر في القرآن ﴿عليهم ثياب سندس خضر وإستبرق﴾ (سورة الإنسان آية ٢١)، كما يفضل بعض مشايخ الطرق الصوفية في ملابسهم وعلى أضرحة الأولياء. بالإضافة إلى أن اللون الأخضر هو لون الزمرد كأحد الأحجار الكريمة التي تعد وسيلة لدرء الحسد، لما لها من بريق يخطف النظر.

ب- الكف والأصابع الخمسة:-

لقد وجدت صور اليد بالأصابع الخمس الممتدة على المباني القديمة والمقابر لدى المصريين القدماء والبابليين والفينيقيين واليونان والرومان . كما إن التماثيل التي على شكل الكف في الأيام الأولى للإسلام، كانت ترمز إلى اليد العليا على الحجر الأسود، ويرى وستر مارك إن شكل اليد يعد تعويذة للوقاية من الحسد في كل من شمال إفريقيا، وسوريا وفلسطين والفرس والهند وفي جنوب أوروبا، كما إن الإيماءة بالأصابع الخمس الممدودة تستخدم لدرء الحسد في الجزائر وتونس وسوريا وفلسطين وشمال السودان واليونان المحدثون^(١٠٤). ولقد عرف الكف تحت أسماء متعددة منها "يد الرب" و "يد الإله بعل" في المسلات الفينيقية والقرطاجية، و "يد مريم" عند الأوروبيين، و "كف فاطمة"-ابنة الرسول ﷺ في الشمال الإفريقي وبلاد المغرب، والمربعة في تونس، وعرف بـ "كف عائشة- زوجة الرسول ﷺ و "خمسة وخمسة" و "الكف المفتوحة" و "كف عباس" عند الشرقيين العرب وبعض المغاربة^(١٠٥). وترجع اليد الممدودة بالأصابع الخمس (سواء اليمنى أو اليسرى) فيما بين الشيعة Shi المسلمين إلى رمزية دينية مكتسبة، حيث تمثل يد عباس التي

أُبلت بلاء حسن في معركة كربلاء^(١٠٦). ويرى وستر مارك أنه لاحظ أن اليهود يصنعون كفاً من ستة أصابع بدلاً من خمسة-وقد يرجع ذلك إلى أن نجمة داود سداسية الشكل-وفي فاس تصنع التمام على شكل اليد من الخرز الأسود أو الأزرق أو الأبيض وأحياناً تصنع الكف من سبعة أصابع، التي ترمز إلى الأيام السبع التي خلقها الله، لأنك لا تدري اليوم الذي تصيبك فيه العين الحاسدة . وهناك بعض العبارات تصحب الإيماءة ببسط الكف اليمنى وقد يتبعه الكف اليسرى، مثل "خمسة في عينك" أو "خمسة على عينك" أو "خمسة وخمسة" . "خمسة على عينك وستة على قلبك"-مجموعهم إحدى عشر الذي يعد رقم الحظ-، وكذلك "خمسة وخمسة بيننا" أي العشرة بيننا وهم أصدقاء الرسول ﷺ^(١٠٧). والرقم خمسة من الأرقام التي لها مدلول سحري في المعتقدات الشعبية المتعلقة بالحسد، ويمكننا تفسير ذلك إلى أن خمسة تعني أصابع اليد الخمسة فهي مرفوعة في وجه الحاسدين، كما يرتبط شكل الرقم خمسه (٥) بشكل العين المدورة التي يعتقد أنها حاسدة وذلك لدرء الحسد . ولقد كانت الخمسة علامة شؤم عند الشعوب الشرقية، منها نشأ القول "خمسة بعيون الشيطان" ورسم الكف بأصابعه الخمسة لطرد الشر والحسد . ويقال إنه في اليوم الخامس من أحد الشهور القمرية أخرج الله آدم من الجنة، وأصيب فيه النبي يونس، ورمى النبي يوسف في الجب . أما إسلامياً فالرقم خمسة "مبارك وعظيم" لأن أصول الدين الإسلامي خمس، والصلوات اليومية عددها خمسة^(١٠٨).

ومن الملاحظ في مجتمع البحث أن كلمة خمسة تتردد في أغلب الأحاديث التي نتناول ما يخشى عليه من الحسد، فتذكر السيدة أمام الشخص الحاسد "النهاردة الخميس" كما يعتقد لحفظ الطفل من الحسد يجب الإشارة إنه ولد يوم الخميس، ويتردد الرقم خمسة كثيراً عند تناول إحدى المقتنيات أو عددها، إلا أن ارتباط الرقم خمسة بالحسد يجعل من غير اللائق تناولها عند

الحديث مع النساء التى تربطها بهن علاقة حميمة لذا فهى تقول "عدد أصابع يدك" أو "فى وجه العدو" بدلا من ذكر الرقم خمسة، وعند ذكر عبارة "خمسة فى عينك" فإن الإجابة على تلك العبارة تكون "خمسة فى عين إبليس" أو "فى عين العدو"، وتعلق الأمهات فى مقدمة رأس الأطفال كفا صغيراً من الذهب أو الفضة أو من العاج، بعد لصقة فى الشعر باللبان لحفظه من عين الحسود، أو تعلقه على صدره، كما ترتديه النساء من الذهب كحلى لنفس الغرض، ويعلق الكف المصنوع من النحاس والمحلى بالخرز الأزرق فى مقدمة السيارات وفى المحال التجارية وعلى أبواب المنازل، أو الحائط الخارجى، أو تطبع الكف بدم الذبيحة التى تذبح للضحية أو عند الانتهاء من بناء المسكن، وعلى المراكب، كما يطبع الكف على باب العروسين بالحناء أو زهرة الغسيل، وكلها بغرض الحماية من العين الحاسدة.

جـ- الأصداف والمحارات البحرية

تعد من التمايم المفضلة فيما بين العرب القدامى وحتى وقتنا هذا، كما استخدمت لدرء الحسد فى أغلب المجتمعات وخاصة مجتمعات البحر المتوسط ومنها إيطاليا . وفى العصر الفرعونى، صنعت تمايم على هيئة أنثى فرس النهر بصدر أنثوى ضخم ومخالب أسد وذيل تمساح لتمثل الإله تاورت التى تعنى العظمة لتحمى الأمهات أثناء الحمل والولادة، والأطفال حديثى الولادة^(١٠٩). ومن الملاحظ فى مجتمع البحث أن نجمة البحر (نوعا من المحارات البحرية)، لها شكل خماسى، تعد من المعلقات على أبواب المنازل والمحلات وكذلك فرس النهر الصغير بعد تحنيطه يوضع على كابينية القيادة فى مراكب الصيد، بالإضافة إلى استخدام قطع من شبك الصيد بوضعها على مراكب الصيد ولفها على وسط الصيادين للوقاية من العين الحاسدة التى قد تصيب صيدهم الوفير من الأسماك، كما يحرص العروسان على لف قطعة من الشباك على وسطهما، خوفا من الحسد . وتلعب مياه

البحر دوراً هاماً في درء الحسد لطهارة المياه من ناحية ولوجود للملح من ناحية أخرى-سبق تناول دلالاته- ولذا ينثر في أرجاء المنزل، وخاصة عندما تعتقد إحدى السيدات أن العين الحاسدة أصابت أسرتها مما أدى إلى حدوث خلافات أو مشكلات أو مرض بين أفرادها دون سبب ظاهر، ولذا تستعمل مياه البحر لدفع الأذى والضرر الذي أصابهم من شخص ما يتمنى زوال النعمة والخير عنهم .

د- النباتات التي تستخدم لدرء الحسد

لا شك أن البخور مكون من نباتات برية لها رائحة زكية، تستخدم بصفة عامة في أغلب المجتمعات لدرء الحسد . كما إن هناك بعض النباتات تستخدم كتعويذة للغرض نفسه، ففي المغرب نبات يسمى أوليندر *olender* (نبات عطري) يوضع فوق الأسطح كتعويذة لدرء الحسد، وفي حالات اعتقادهم بالإصابة بالعين الحاسدة يحرقون بعض أوراقه ويتخلل الدخان ملابس المصاب^(١١٠). وفي مجتمع البحث نبات يطلق عليه "النظرة" من أنواع الصبار البرية التي تنمو على تل "أبي مندور" وهي على شكل الكف، وتوضع على أبواب المنازل، بالإضافة لبعض الخضراوات مثل البذنجان الطويل والفلفل الأحمر وكلها لدرء الحسد والعين الشريرة.

الخاتمة والنتائج

لا شك أن هناك تناقضاً بين شيوع الاعتقاد في الحسد والعين الشريرة في أغلب المجتمعات منذ القدم وحتى الآن - وخاصة في إفريقيا والشرق الأوسط - وبين قلة الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية التي تناولت ظاهرة الحسد من كافة جوانبها التاريخية والدينية، وتأثير العوامل البيئية والثقافية والاجتماعية على العديد من عناصر التراث الشعبي المرتبطة بالحسد، والممارسات والوسائل المستخدمة لدرئه . ومن هنا جاءت أهمية الموضوع في محاولة لتأصيل وتفسير وتحليل تلك العناصر والممارسات في مجتمع البحث كنمط مميز للمجتمعات التقليدية يجمع بين طياته مقومات البيئة الريفية والساحلية والحضرية مما يضيف عليه خصوصية تميزه عن العديد من المجتمعات المحلية الأخرى . والتي تنعكس على كافة جوانب حياته الثقافية الاجتماعية مما يساعدنا على فهم أعمق للدور الذي تقوم به المعتقدات في الضبط الاجتماعي . حيث يدفع الاعتقاد في الحسد واستخدام الوسائل والممارسات لدرئه، وموقف المجتمع تجاه الحاسدين إلى الأخذ بالرمز المقبول للسلوك الاجتماعي لتيسير تكيف الأفراد مع مجتمعهم، ونبذ المشاعر العدائية والحقد والغيرة تجاه الآخرين لتجنب حدوث توترات في العلاقات الاجتماعية مما ينعكس على تدعيم النظام الاجتماعي . وقد حاولت الدراسة الأنثروبولوجية إلقاء الضوء على ظاهرة الحسد كأحد المعتقدات الشعبية من خلال استعراض تاريخي وديني لمعتقد الحسد في المجتمع المصري القديم، وتناوله في الأديان السماوية، بالإضافة إلى الإجابة على التساؤلات التي أثارته الدراسة حول الحسد والعين الشريرة وتناولها في العديد من عناصر التراث الشعبي .

- ولقد اتضح لنا من خلال استعراض التراث التاريخي للمجتمع المصري القديم والكتب المقدسة للعقائد الرئيسية، أن الاعتقاد في الحسد والعين الشريرة موجود منذ البدايات الأولى للإنسان، كقدرة شخصية لدى بعض الأفراد، تتيح لصاحبها إيذاء الآخرين، بمجرد النظر أو الحديث . وقد عثر في مقابر الفراعنة على بعض صور من الرقى والتعاويذ والتماائم كعين حورس والكف والخرزة الزرقاء وغيرها، لحمايتهم من العين والأرواح الشريرة في حياتهم وبعد موتهم، والعديد منها لا زالت تستخدم في العصر الحالي لدرء الحسد .

- كما أكد تناولنا للحسد في العقائد الدينية الرئيسية الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلامية-من خلال الكتب المقدسة الثلاثة وهي العهد القديم والعهد الجديد والقرآن الكريم بالإضافة للأحاديث النبوية-، على تأصيل وجود الحسد في بعض النفوس البشرية، وأنه أحد المشاعر الشريرة التي تؤذى الآخرين، كما تؤذى صاحبها، وتغضب الله عليه، ولذا لا بد من السمو عليها، وقد يعزو تماثل المعتقدات المرتبطة بالحسد إلى انتشار تلك الديانات في أغلب المجتمعات . وقد تعرضت الدراسة للاختلافات بين المعتقدات الدينية المتعلقة بكل من الحسد والسحر على الرغم من أن كل منهما يتعلق بعالم الغيبيات، إلا أن كل منهما يتطلب نوعاً مختلفاً من السلوك الاجتماعي سواء فيما يتعلق بالممارسات أو الممارسين، وإمكانية توارث القدرات لممارسة كل من الحسد والسحر .

- وفي هذا الصدد تعرضنا لاختلاف الآراء حول توارث الحسد، وما إذا كان يرجع إلى قدرات شخصية مكتسبة، حيث تشير الدلائل العلمية حتى الآن إلى عدم توارث القدرة على الحسد، وعلى الرغم من ذلك فإن هناك بعض المجتمعات تعتقد في توارث العين الشريرة من خلال القرابة النوعية حيث ترث الابنة أمها والابن أبيه، كما يعتقدون أن العين الشريرة عبارة عن جسم

مادى يوجد فى جسم الإنسان، ومن تلك المجتمعات الأزاندى فى إفريقيا الوسطى، وقبائل التيف فى نيجيريا . وقد تبين فى مجتمع البحث أن بعض المبحوثين أكدوا على توارث العين الحاسدة فى بعض العائلات إلا أن الأغلبية منهم اتفقوا على أن الحسد قدرات شخصية لدى بعض الأشخاص .

وفيما يتعلق بالمعتقدات الشعبية المرتبطة بالحسد، يتبين لنا أن هناك بعض السمات الفيزيائية للحاسد مثل ضيق العينين والحوارب المتصلة، أو الإصابة بعاهة وخاصة فى العين، وكذلك العين الغربية أو المحدقة، وهناك أيضاً فئات يعتقد أنها أكثر قدرة على الحسد كالنساء وخاصة كبار السن، أو اللاتى لديهن معوقات اجتماعية أو فيزيقية تمنعهن من أداء وظائفهن فى الحياة، وكذلك أصحاب العيون الشقراء وخاصة فى المجتمعات التى يغلب على أعضائها العيون السوداء، والعكس فى المجتمعات الغربية. كما يعتقد فى مجتمع البحث أن الطفل إذا أرضعته أمه بعد فطامه يصبح شخصاً حسوداً .

- إما عن موقف المجتمع من الحاسدين، فلقد أظهرت الدراسات السابقة أن هناك تفاوتاً كبيراً بين المجتمعات المختلفة، منها المواقف المتشددة تجاه أصحاب العين الشريرة، تصل إلى حد القتل، أو فرض العزلة الاجتماعية عليهم، وعدم الاختلاط بهم، أو تجنب الحديث معهم، حتى لا يتعرضوا لأذاهم. أما فى مجتمع البحث فلقد انقسم المبحوثون إلى فريقين، الأول يرى أنه يجب أن نتجنب الحاسدين، وإخفاء ما يخشى عليه من الحسد عن أعينهم بقدر المستطاع، والفريق الآخر يرى محاولة كسب ودهم ومجاملتهم لتخفيف حدة الحقد والحسد من نفوسهم، وقد اتفقا كل منهما، على ضرورة استخدام الوسائل والممارسات المتعددة فى مواجهة الحاسد .

- كما تبين من البحث أن هناك مجالات وفئات أكثر تعرضاً للعين الحاسدة، كالأم والأطفال حديثي الولادة وخاصة للذكور والتوائم، ولذا استخدمت طرق

ووسائل عديدة لدرء الحسد عنهم منها أن يرتدى الأطفال الذكور ملابس مغايرة لجنسهم وترك شعرهم حيث يعتقد أن التتكر في شكل الإناث يجعل العين الحاسدة تخطئ في إصابتها لهم، وكذلك إطلاق أسماء الإناث عليهم، بالإضافة للرقى والبخور ووضع الحجاب تحت وسائدهم وفي ملابسهم، والتحلى بالتمائم التي يعتقد أنها تدرأ الحسد كال كف والعين والخرزة الزرقاء .

- كما تعد الممتلكات من المجالات التي يخشى عليها من الحسد ومنها المنازل ولذا يحرص أعضاء المجتمع على تعليق بعض التمانم على الأبواب كنجمة البحر ذات الشكل الخماسي، ونبات برى يسمى النظرة وهو من أنواع الصبار ويشبه الكف المبسوطة ينمو على تل أبي مندور برشيد، كما تحرص النساء على تنظيف منازلهن بالماء والملح أو العرقسوس لدرء لحسد وخاصة يوم الجمعة، وعمل "تحويلة" بها بعض آيات الحفظ في أحد أركان المنزل .

- وكذلك المواشى عند الفلاحين من أكثر الممتلكات التي يعتقدون أنها تتعرض للحسد في مجتمع البحث، حيث يعززون عدم إدرارها للبن وعدم إنجابها أو رفضها الطعام إلى إصابتها بعين حاسدة، ولذا تحرص النساء على رقوطها عند عودتها من الحقل وقت أذان المغرب، ورسم الصليب على كعبها من رماد البخور بعد الرقى، وعدم حلبها أمام الآخرين .

- كما يحرص الفلاحون في أوقات الحصاد على توزيع جزء من المحصول على الجيران والقيام بالرقى واحتراق البخور في المنزل أثناء هذه الفترة خوفا من العين الحاسدة .

- ومن مجالات الحسد أيضاً المركبات بأنواعها المختلفة ولذا هناك العديد من الوسائل التي تستخدم لدرء الحسد فنجد حرص أصحاب السيارات الخاصة والأجرة على وضع مصحف أو حجاب به آيات الحفظ بالإضافة إلى المعلقات كالعروس الصغيرة والعين الزرقاء والكف وعبارات الحفظ المكتوبة على الفخار الأزرق . كما يعلق الصيادون على مراكب الصيد نجمة البحر

وفرس البحر الصغير بعد تحنيطه، وعقد من الخرز الأزرق الكبير وكذلك قطعة من شباك الصيد، بالإضافة إلى رسم عين وكف، وكتابة بعض آيات الحفظ على جانبي المركب . كما تشهد "الحناطير" عديدا من عناصر التراث الشعبي المرتبطة بالحسد سواء على الحصان أو الحنطور كالكف والعين والأجراس الفضية والنحاسية وقطعة من الشباك وغيرها من المعلقةات بغرض لفت الأنظار بعيدا عن المركبة وصاحبها .

- أما عن الأفراح فهي أكثر المجالات التي يخشى أصحابها من عين الحسد التي تفسد أفراحهم، وتصيب العروسان، لأنهما على أعتاب مرحلة جديدة من الحياة، كما تشهد تجمعات الناس الاعتقاد أن الحاسد بينهم. ولذا نجد عديدا من الوسائل والممارسات التي تستخدم لدرء الحسد عنهما، منها نثر الحلوى والملح وبعض النقود المعدنية وإطلاق الأعيرة النارية أثناء الزفة، وكلها بغرض جذب الانتباه بعيدا عنهما، كما يرتدى كل من العروسين ملابسهما بالمقلوب ولف قطعة من الشباك حول الوسط، ومن الأفضل ألا يصافح أى من العروسين أحدا من غير الأقارب أو من يشك في نواياهم، ويحرص الأهل على أن يرقوا العروسين، وتنظيف مسكنهما بالماء المالح، ورسم كف مبسوطة من الزهرة أو الحنة على الجدار الخارجى للمنزل وكلها للغرض نفسه، وتعكس مخاوف الأهل من إصابتهم بالحسد أو السحر .

- ومن المجالات التي تتعرض للحسد أيضاً النجاح الدراسى وخاصة التفوق للأبناء ولذا فهم غالبا ما يعزون إصابتهم بالأذى بعد ظهور النتيجة أو عدم رغبتهم فى استكمال الدراسة أو رسوبهم إلى إصابتهم بالعين الحاسدة . وغالبا ما يدعون مرضهم أو توعكهم عقب ظهور النتيجة ونجاحهم خوفا عليهم.

- كما استعرضت الدراسة العديد من عناصر التراث الشعبي المرتبطة بالحسد-كالأمثال والمأثورات والأغاني والقصص الشعبية، بالإضافة إلى

بممارسات والوسائل والمقبتيات المختلفة-ونك من خلال جمع أكبر قدر ممكن من تلك العناصر وتفسير دلالتها فى مجتمع البحث، ومقارنتها بمثلاتها فى المجتمعات المختلفة من خلال الدراسات السابقة، مع محاولة تأصيل البعض منها تاريخيا ودينيا .

- ومن الملاحظ فى مجتمع البحث أن هناك العديد من الأمثال الشعبية تدور حول الحسد لها دلالات متعددة، فمنها ما يتعلق بقوة تأثير الحاسد فى المحسود مثل "العين الصافية ما خلت عافية"، و"العين تدخل الرجل القبر والجمال للقدرة"، وهناك أمثلة ارتبطت ببعض الروايات الدينية المتواترة بين الناس مثل "العين فلفت الحجر"، و"العين خرقت المنبر"، ومن الأمثال التى تأصل معتقد الحسد وعدم إقتصاره فقط على المحروم وفقد الشئ، نجد "أبو جمال حسد أبو معزة" و "يحسدوا الأعمى على مشى الطريق"، كما توصى بعض الأمثلة بالتكتم وإخفاء ما يثير الحاسدين مثل "دارى على شمعك تقيد"، كما تحذر من حسد الشخص لنفسه أو المقربين منه مثل "ما يحسد المال إلا أصحابه" وهناك أمثال تحت على إطعام الفقراء والمحرومين حتى لا يحققوا أو يحسدوا مثل "أطعم الفم تسح العين" .

- أما عن أكثر المأثورات شيوعا والتى تعكس المخاوف من الحسد والحاسدين وتتميز بالطرافة والسجع، وتكتب على السيارات الأجرة والنقل ومراكب الصيد، بجانب الآيات القرآنية، للفت الأنظار بعيداً على المركبة أو كعبارات حفظ لدرء الحسد، منها "يا ناس يا شر كفاية آر" و"يا ناس سيبونى أسد ديونى" و"ما تبصلش بعين ردية بص للى اندفع فيه"، و "العين صابتنى ورب العرش نجانى" و"خمسة فى عينك ياللى ما تصلى على النبى".

-ولقد شاركت الباحثة فى العديد من المناسبات الاجتماعية كسبوع المولود والأفراح والتى تتردد فيها الأغاني الشعبية ومن الملاحظ أنها تعكس الخوف من عين الحسود التى تؤذيهم وتصيبهم بالتعاسة والحزن، ولذا تتضمن مقاطع

وعبارات متكررة بغرض درء الحسد مثل الله أكبر عليهم - - صلاة النبي
بزيادة- - وخمسة وخمسة في عينيهم - - وأمسكوا الخشب يا حباب - -
وملحة في عينك ياللى ما تصلى على النبي".

- كما تؤصل بعض القصص الشعبية معتقد الحسد في المجتمع، وقد عرضنا
لإحدى تلك القصص الشعبية المتواترة في المجتمع، والتي تحوى بقايا من
الخرافة والمعتقدات الشعبية، وقد تبين لنا من خلال المنهج المقارن
بالدراسات السابقة، إنها تشابه بعض القصص الشعبية المتواترة في بعض
المجتمعات العربية فيما يتعلق بمضمونها وبناءها الدرامي-حول تأصيل
معتقد الحسد وجزاء من يؤذى الآخرين بعينه الحاسدة-مع اختلاف
عناصرها التي تعكس البيئة المتميزة لكل منها .

- إما عن الممارسات والوسائل المستخدمة لدرء الحسد، فلقد تبين من
البحث إن العديد من تلك الوسائل والممارسات لها أصول تاريخية كالتعويدة
والرقى وبعض التمايم ترجع إلى العصور الفرعونية .

ثالثها: إن هناك تشابهاً بين العديد من تلك الوسائل والممارسات في مجتمع
البحث، والمجتمعات والثقافات المختلفة التي يسود فيها الاعتقاد بالحسد،
وخاصة شمال إفريقيا ومجتمعات البحر المتوسط .

- ولقد اتضح من الدراسة الميدانية أن هناك كثيراً من ممارسات ووسائل
درء الحسد في مجتمع البحث أهمها:-

١- التعاويد: وهى أحد الممارسات لدرء الحسد وقد تبين من البحث أن
أكثرها شيوعاً حرق قطعة من ملابس الحاسد مع البخور ويستشقها
المحسود وتتخلل ملابسه، وكذلك وخز العروس التي تصنعها الأمهات من
الورق عقب ذكر اسم كل من تشك في حسد طفلها ثم تحرقها مع البخور
ويرقى بها الحسود، وهى منتشرة في القرى المصرية، كما تتشابه مع
بعض المجتمعات الأخرى كالمغرب واليونان .

٢- الرقى: وهى صيغ شعائرية تتلى أثناء بعض الممارسات والطقوس كاحتراق البخور ونثر الملح، والجدير بالذكر إن الرقى والتعاويذ كانت تتلى منذ العصور الفرعونية، إلا أن الصيغ الشعائرية فى مجتمع البحث يغلب عليها الطابع الدينى، وهو جزء من تراث الألب الشعبى، ولقد تبين من البحث أن أغلب ممارسى الرقى من الشيوخ والنساء وكبار السن والقبالة، ومن الأيام المفضلة للرقى يوم الخميس والجمعة، والأوقات أثناء صلاة الجمعة وبعد صلاة المغرب، ومن أشهر الرقى، رقى عاشوراء (العشرة الأولى من محرم أول الشهور العربية)، ويعد التثاؤب أثناء الرقى من علامات الإصابة بالحسد، وبجانب رقى الأشخاص، أيضاً رقى المواشى والطيور والمحاصيل والمنازل .

٣- الملح: وللملح دلالة الرمزية فى المعتقدات الشعبية بمجتمع البحث وأغلب المجتمعات، نظراً لأنه يؤذى العين فهو ينثر فى السبوع والأفراح ليصيب عين الحاسد فلا تنظر للآخرين وتحسدهم، كما يستخدم فى الرقى والبخور، ومن الملاحظ ترديد عبارة "الملح الفاسد فى عين الحاسد" فى الأمثال والمأثورات والأغاني الشعبية لدرء الحسد .

٤- الغطاء: يعد من الطرق السائدة فى المجتمعات الإفريقية كاثيوبيا والمغرب، لإخفاء ما يخشى عليه فلا ينظره الحاسدين، ومن الملاحظ فى مجتمع البحث الحرص على إخفاء كل ما يلفت نظر الحاسدين، كالطعام والفاكهة، وأيضاً وضع غطاء شفاف على وجه المولود خوفاً عليه من النظرة الأولى للحاسد، وكذلك إخفاء نوع المولود إذا كان ذكراً، وترك الأطفال الصغار بدون نظافة لإخفاء جمال وجوههم. ويحرص أغلب أعضاء المجتمع على ترك السيارة الجديدة وعليها أتربة أو وضع غطاء عليها حتى لا تجذب نظر الحاسدين .

٥- الصليب: ويرسم الصليب بعد الرقوة على جبين الطفل المحسود وكذلك على وجه المواشى وكعبها برماد البخور بعد إضافة قطرة من الزيت . والصليب دلالة الرمزية فهو يرمز للاتجاهات الأربعة الأساسية، ولذا يعتقد إنه يبذل الطاقة المنبعثة من عين الحاسد، كما أنه رمز للعقيدة المخالفة للمسلمين ويمكن تفسيرها من منطلق الاعتقاد السائد بأن التخفى سواء فى الجنس المغاير للذكور، أو العقيدة المخالفة، سوف يشتت العين الشريرة فلا تصيب المحسود .

٦- مسك الخشب: ويعتقد أن ملامسته يمنع اختراق الحرارة المنبعثة من عين الحاسد فلا تؤذى المحسود . لأنه عازل للحرارة .

- أما فيما يتعلق بالمقتنيات والتمائم المستخدمة لدرء لحسد، فلقد تعرضت الدراسة فى هذا الصدد للحجاب والتمائم حيث تبين أن:-

- الحجاب: يقوم به مشايخ معينون فى مجتمع البحث، وهو يتخذ أشكالاً هندسية متعددة، كما يكتب بمزيج من المسك وروح الورد والزعفران ودم جاف لغزال، على ورق أو جلد أو معدن تبعاً لليوم الذى يكتب فيه، ويحتوى على العديد من الرموز والعبارات الغامضة، وأكثر الفئات ارتداء للحجاب الأطفال والنساء، كما يرتدى لأغراض أخرى .

- التمام: وهى منتشرة فى أغلب المجتمعات منذ القدم، وتتخذ أشكالاً مختلفة كالعين والخرزة الزرقاء، والكف المبسوطة وغيرها، وتصنع غالباً من الأحجار الكريمة والمعادن البراقة، ومنها الطبيعية كبعض النباتات والمحارات البحرية التى تتخذ شكلاً من الكف أو النجمة الخماسية ولكل منها دلالتها الرمزية . فالعين والخرزة الزرقاء من التمام القديمة، التى استخدمت منذ العصور الفرعونية، ودلالة اللون الأزرق يكمن فى الاعتقاد بأن العين الزرقاء حاسدة ولذا استخدمت التميمية التى تشبهها لدرئها، كما يعد للفيروز أحد الأحجار الكريمة التى كانت ترتدى قديماً

للفت الأنظار عن الشخص الذى كان يخشى عليه الحسد، ومن الملاحظ فى مجتمع البحث أن اللون الأخضر يستخدم للدلالة نفسها .

- أما الكف المبسوطة والأصابع الخمس، فهي منتشرة فى أغلب المجتمعات التى تعتقد فى الحسد، والاختلاف بينها فى التأصيل، فنجدها عند القدماء ترمز إلى يد "الإله بعل"، وبين المسيحيين ليد "مريم"، وهى عند الشرقيين العرب والمغاربة ترمز إلى يد "فاطمة" ويد "عائشة"، وبين الشيعة والمسلمين كف "عباس"، كما يرمز الكف بالأصابع الست لدى اليهود لنجمة داود السداسية الشكل، وفى فاس بالمغرب نجد الكف ذا الأصابع السبع يرمز إلى أيام الأسبوع التى يعتقد إنها تحفظ من الحسد طوال أيام الأسبوع، كما يعتقد أن عبارة "خمس فى عينيك" مع الإيماء برفع اليد فى وجه الحاسد تكف الحسد، وكذلك عبارة "خمسة وخميسة"، أو "خمسة وخمسة" بيننا ترمز إلى أصحاب الرسول ﷺ العشر، ويعد الكف من التمايم المنتشرة حيث ترسم على المحال وأبواب المنازل، والمركبات وخاصة النقل و "الحناطير" ومراكب الصيد، كما تصنع من الذهب والفضة وتعلق فى السيارات والمحال وترتديها الأطفال والنساء كحلى، وللغرض نفسه .

- ومن الملاحظ أن البيئة الساحلية لمجتمع البحث انعكست على وسائل وممارسات درءاً الحسد، فنجد نجمة البحر ذات الشكل الخماسى تعد من المعلقات على أبواب المنازل والمحال التجارية ومراكب الصيد، كما أن شباك الصيد وبه قطعة من الرصاص له دلالة رمزية فى المجتمع وخاصة بين الصيادين، فهو يعلق فى المركبات وعلى أبواب المنازل، كما يرتديه العروسان حول الوسط خوفاً من إصابتهما بالعين الحاسدة .

- وهناك بعض النباتات تعد تمايم طبيعية كما فى مجتمع البحث نبات برى من أنواع الصبار ينمو على تل "أبى مندور" يسمى "النظرة" يشبه الكف

المبسوطة، غالباً ما يعلق على الأبواب الخارجية للمنازل والمحال لدرء الحسد .

ويمكن أن نخلص من الدراسة بعدة نتائج عامة أهمها:-

١- تميز عناصر التراث الشعبي المرتبطة بمعتقد الحسد، بالاستمرارية والانتشار، مما يعكس ذبوع الاعتقاد على الحسد كظاهرة اجتماعية في مجتمع البحث . وقد ساعد في انتقالها عبر الأجيال من الكبار إلى الصغار، عوامل عديدة منها التنشئة الاجتماعية وما تتضمنه من حكايات متواترة عن تأثير العين الحاسدة في الإصابة بالأذى والضرر، له تأثير فعال في نفوس الأطفال، وأيضاً انتشار الوسائل والممارسات المختلفة لدرء الحسد، وكذلك التأصيل الديني للحسد، بالإضافة لاستمرار الأحداث اليومية التي تدعم وجوده، كمبرر لأي أذى أو شر ليس له سبب ظاهر سوى أن أحد الأشخاص قد أصابهم بعينه الحاسدة .

٢- كما كشفت الدراسة الميدانية عن انتشار الاعتقاد في الحسد بين المتعلمين والأمين على السواء، وكذلك بين المزارعين والصيادين والموظفين وأصحاب الحرف المختلفة، مما يعكس تجاوز هذا المعتقد للمستوى التعليمي والمهني في المجتمع .

٣- وقد اتضح من الدراسة ارتباط معتقد الحسد بالأنساق المكونة للبناء الاجتماعي في المجتمع، بداية بالنسق الإيكولوجي وانعكاس المقومات البيئية والتي تمزج بين البيئة الساحلية والبيئة الريفية على المعتقدات والممارسات والوسائل التي تستخدم لدرء الحسد .

٤- كما يلعب الحسد دوراً هاماً في الأنساق الأخرى كالنسق الاقتصادي وانعكاس الخوف على الممتلكات والرزق من النظرة الحاسدة والعين الشريرة في شيوخ المعتقدات على أبواب المنازل والمحال والمركبات والتي تتمثل في التمام التي على شكل الكف بالأصابع الخمس والعين واللوحات

القرآنية التى تحوى آيات الحفظ والمعونتين، وأجزاء من شباك الصيد يعلق بها قطعة من الرصاص، والحرص على إضافة رقم خمسة على عدد أو قيمة ممتلكاتهم، ومحاولة إخفاء كل ما يتعلق بمقدار أرزاقهم .

٥- وفيما يتعلق بنسق القرابة فأنا نجد العين الحاسدة ترتبط فى الأذهان بالأشخاص المحيطين بهم كالأقران والأقارب، ويعتقد فى حسد الشخص للمقربين منه ولذا وجب الحرص على ذكر عبارات الحفظ عند الحديث عن أى ميزة لأحد الأقارب خوفا من إصابته بالحسد دون قصد .

٦- أما نسق الضبط الاجتماعى وعلاقته بالحسد فيتضح لنا من خلال رفض المجتمع هؤلاء الذين يؤنون الآخرين بالنظرة أو اللسان وتجنبهم مع استخدام الوسائل والأساليب المختلفة للوقاية من شرهم، وحرص أعضاء المجتمع على إبداء المشاعر الطيبة وترديد عبارات الحفظ من العين الحاسدة عند النظر لكل ما يخشى عليه ليعبدوا عنهم مظنة الحسد وترسيخ القيم والمعايير التى تدعم العلاقات الاجتماعية بين أعضاء المجتمع.

٧- كما يرتبط الحسد بالنسق الدينى من خلال التأسيس الدينى للمعتقد، فى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والقصص الدينية، والممارسات المرتبطة بالمعتقدات الدينية مثل الرقى وكتابة آيات الحفظ والمعوذتين على المركبات واللوحات المعلقة فى المنازل والمكاتب والمحال التجارية بجانب الاستعانة بالعبارات الدينية التى تذكر لدرء الحسد مثل "الله أكبر - بسم الله - ما شاء الله - الصلاة على النبى". بالإضافة لارتباط الحسد بالسحر من خلال الممارسات والتعاويذ واقتناء التمايم التى ينبذها الدين الإسلامى الذى يدعوا للاستعانة بالله وحده للحفظ من كل الشرور سواء من الأنس أو الجن. إلا أن الجدير بالملاحظة أن استخدام التمايم لدرء الحسد فى مجتمع البحث ينبع من اعتقاد قدماء المصريين فى استخدامها للفت الأنظار بعيداً

عن ما يخشوا عليه من العين الشريرة وليس في قدرة تلك التمانم على درء الحسد .

توصيات البحث

- توصى الدراسة بمزيد من البحث حول مختلف المعتقدات الشعبية في المجتمعات المحلية الأخرى والتي تتميز كل منها بخصوصية مميزة قبل تعرضها للتغير والاندثار بفعل عوامل التطور والتحضر، وذلك للكشف عن وظيفة تلك المعتقدات في تحقيق التواءم في السلوك الاجتماعي وتدعيم العلاقات الاجتماعية، وانعكاس المقومات البيئية المميزة لكل من تلك المجتمعات المحلية على الممارسات المرتبطة بالمعتقد الشعبي .
- كما توصى الدراسة ببحث العوامل الاجتماعية والثقافية التي تساعد على استمرارية المعتقدات الشعبية وعناصر التراث الشعبي المرتبطة بها .
- وكذل دراسة تأثير التكنولوجيا والتقدم في وسائل الاتصال على انتشارها وما يطرأ عليها من تغييرات .

المراجع

- (1) Douglas, Mary; Witchcraft, Confession & Accusation; Tavistock Publications; London 1970. P.311
 - (2) Barth, F; Nomads Of South Persia; Allen & Unwin Press; London. 1961. P.144.
 - (3) Hocart, A.M; "The Mechanism Of The Evil Eye" ;In Folklor; J.Vol.49; London. 1983. Pp.156-157 .
 - (٤) محمد عبده محجوب، الدلالات الأنثروبولوجية لبعض عناصر التراث الشعبي الحية في المجتمعات القبلية، موسوعة القانون العرفي (أولاد على) الإسكندرية، ١٩٩١، ص ٥ .
 - (٥) أحمد ذكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٧٨. ص ١٣٥ .
 - (6) Parrinder, Geoffrey; Witchcraft; Penguin Books Ltd; Australia. 1985. Pp.198-190 .
 - (٧) محمد علي محمد؛ علم الاجتماع والمنهج العلمي؛ دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية؛ ١٩٨٣ . ص ١٨٢-١٨٣ .
- * الدلالات الرمزية:- يستخدم التأويل الرمزي في العادة كوسيلة للتغلب على الفجوة القائمة بين "التعبير الظاهري" الواضح للفعل أو السلوك، وبين "المعنى الكامن" وراء ذلك السلوك الظاهري . فقد يفعل المرء أو يقول شيئاً معيناً بينما تدل الملاحظة والاستنتاج على أن هذا القول- أو ذلك الفعل- يجب إلا يؤخذ بظاهره، وإنما هو يشير إلى شيء آخر له معنى أعمق من ذلك الفعل أو القول حتى بالنسبة لذلك الشخص نفسه .

المرجع: (أحمد أبو زيد؛ الرموز والرمزية "دراسة في المفهومات"؛ المجلة الاجتماعية القومية ؛ المجلد الثامن والعشرين ؛ العدد الثاني ؛ المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ؛ مايو (١٩٩١. ص١٧٧) .

(٨) إينين دريوتون وجاك فاندييه، الحضارة المصرية، (ترجمة عباس بيومي)، مكتبة النهضة المصرية، (غير محدد سنة النشر) ، ص ١١٠ .

(٩) سيرج سونيرون ؛ كهان مصر القديمة ؛ (ترجمة زينب الكردي) ؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب ؛ ١٩٧٥ . ص١٨١-١٨٢ .

(١٠) ياروسلاف تشرنى، الديانة المصرية القديمة (ترجمة أحمد قدرى) ؛ هيئة الآثار المصرية ؛ القاهرة ؛ ١٩٨٧ . ص ٧٤ .

(١١) يوليوس جيار ولويس ريتز؛ الطب والتحنيط فى عهد الفراعنة (ترجمة أنطون زكى)؛ المتحف المصرى؛ القاهرة؛ (غير محدد سنة النشر)؛ ص ٨٧ - ٨٨ .

(12)Muller-Winkler, Cloudia; Wadj-Amulett; Lexikon der Agyptologie; Vol. VI; Wiesbaden; Germany; 1986. Pp. 1127-1128

(١٣) أدولف أرمان وهرمان رانكة، مصر والحياة المصرية فى العصور القديمة، (ترجمة ومراجعة عبد المنعم أبو بكر ومحرم كمال، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة (غير محدد سنة النشر) ، ص٣٨٦-٣٨٧ .

(١٤) ياروسلاف تشرنى، مرجع سابق، ص٩٩-١٠٠ .
(15)Douglas; M; op. Cit. p.312 .

(١٦) العهد القديم ؛ الامثال ؛ ١٢:٢٦ .

(١٧) العهد القديم ؛ التكوين ؛ ١٢:٣٧ .

(١٨) العهد القديم ؛ التكوين ؛ ١٦:١٠٦ .

(١٩) العهد القديم ؛ المزمور ؛ ١٣:١١ .

-
- (٢٠) العهد الجديد ؛ إشعيا ؛ ١٧:١٨ .
- (٢١) العهد الجديد ؛ متى ؛ ٤:١ .
- (٢٢) العهد الجديد ؛ يعقوب ؛ ٢:١ .
- (٢٣) العهد الجديد ؛ بطرس الاول ؛ ٢٥:٢٦ .
- (٢٤) العهد الجديد ؛ غلاطين ؛ ٧:٢١ .
- (٢٥) العهد الجديد ؛ إنجيل مرقس ؛ ٧:٢١ .
- (٢٦) العهد الجديد: أعمال الرسل ؛ ٢١:٧ .
- (٢٧) القرآن الكريم ؛ سورة الأعراف ؛ الآيات ١١، ١٢
- (٢٨) القرآن الكريم ؛ سورة المائدة ؛ الآية ٢٧
- (٢٩) القرآن الكريم ؛ سورة يوسف ؛ الآية ٦٧
- (٣٠) القرآن الكريم ؛ سورة البقرة ؛ الآية ١٠٩ .
- (٣١) القرآن الكريم ؛ سورة النساء ؛ الآية ٥٤ .
- (٣٢) القرآن الكريم ؛ سورة الفتح ؛ الآية ١٥
- (٣٣) القرآن الكريم ؛ سورة الفلق .
- (٣٤) عمر يوسف ؛ الحسد ؛ المركز الشعبى للنشر والتوزيع ؛ الإسكندرية ؛
(غير محدد سنة النشر) ؛ ص ٢٠ - ٣٠ .
- (35) (Alland Alexander; Adaptation in Cultural evolution; Clumbia Univ. N.Y . 1970. Pp.152-153
- (٣٦) أحمد أبو زيد ؛ البناء الاجتماعى (الجزء الثانى) ؛ دار الكاتب العربى ؛
١٩٦٧ ص ٥٣٧ - ٥٣٨ .

- (37)_Canaan، T; “The Child in Palastine، Arab Superstition”; In Journal of Palastine Society; Vol. 7. 1927. P.218

-
- (38)Marcais, M; "Ayn" in Encyclopedia of Islam;
Rouledge & Keganpoul; London . 1960
- (٣٩) ستيفن روز وآخرين ؛ علم الأحياء والأيدولوجيا والطبيعة البشرية ؛
(ترجمة مصطفى فهمي) ؛ عالم المعرفة ؛ العدد ١٤٨ ؛ الكويت ؛ إبريل
١٩٩٠ . ص ٣٥٨-٣٥٩ .
- (40)Pritchard, Evans; Witchcraft, Oracles, and magic
among The Azandi; the Clarendon Press; Oxford. 1953.
P.6338
- (41)Ibid. p.146 .
- (42)Parrinder, Geoffrey; op. Cit. p.131 .
- (٤٣) محي الدين صابر ؛ التغير الاجتماعي في مجتمع إفريقي ؛ مركز
تنمية المجتمع في العالم العربي ؛ سرس اللبان ؛ القاهرة . ١٩٦٢ .
ص ٣٠٠ .
- (44)Westermarck, Edward and Belief in Morocco; Vol.1
Macmillan and co. limited; London. 1929. P.416.
- (٤٥)عيسى عبده ؛ حقيقة الإنسان ؛ (الجزء الثاني) ؛ دار المعارف ؛ القاهرة
١٩٨٨ . ص ٢٧٩ .
- (46)Douglas, M; op. Cit. p. 312 .
- (٤٧)محمد الجوهري ؛ علم الفولكلور ، دراسة المعتقدات الشعبية ؛ دار
المعارف ؛ القاهرة . ١٩٨٨ . ص ١٩٥-١٩٦ .
- (48)Rabinson, Less; Village life in Palastine; Lindon. 1950.
P.213.
- (49)Barth, F.; op. Cit. p.145
- (50)Douglas, M.; op. Cit. p.315
- (51)Parrinder, Geoffrey; op. Cit. pp.191-193

- (52) Westermarck, E; op. Cit. p.420
- (٥٣) إيفانز برينشارد؛ الأنثروبولوجيا الاجتماعية ؛ (ترجمة أحمد أبو زيد)
؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب ؛ الإسكندرية ؛ ١٩٧٥ . ص ١٣٤ .
- (54) Douglas, M.; op. Cit. p.313.
- (55) Hammed Ammar; Growing up in an Egyptian Village;
Routledge & Kegan Poul London 1954. P.62 .
- (56) Westermarck; E.; op. Cit. p.427.
- (57) Douglas, M.; op. Cit. p.315
- (58) Murphy, Robert; An overture to Halt Inc. New Jersey.
1979. P.139.
- (59) Reminick, Ronald, A.; "The evil eye belief among the
Amhara of Ethiopia" in Lehmann, C. & Mayfield
Publishing Company; London. 1985. P.177
- (60) Pritchard, E.; op. Cit. pp. 178-179.
- (61) Reminick, Ronald; op. Cit. pp.178-179
- (٦٢) علياء شكرى ؛ التراث الشعبى المصرى فى المكتبة الأوربية ؛ دار
الجيل للطباعة . القاهرة ؛ ١٩٧٩ . ص ٩٨-٩٩ .
- (٦٣) على إسلام الفار ؛ دراسات فى المجتمع المصرى ؛ الهيئة المصرية
العامة للكتاب ؛ الإسكندرية ؛ ١٩٨٣ ؛ ص ٢٥٩ .
- (٦٤) محمد الجوهري؛ الطفل فى التراث الشعبى، عالم الفكر؛ وزارة
الإعلام، الكويت، ديسمبر ١٩٧٩؛ ص ٣٣ .
- (٦٥) على إسلام الفار ؛ مرجع سابق؛ ص ٢٥٩-٢٦١ .
- الربط:- عجز يصيب الرجل، ويفقده القدرة على الانتصاب أثناء
العملية الجنسية .

- (٦٦) محمد الجوهري؛ دراسات في علم الفولكلور؛ دار المعرفة الجامعية؛ الإسكندرية؛ ١٩٩٢. ص٣٤-٤٧.
- (٦٧) عبد اللطيف البرغوثي؛ الفولكلور والتراث؛ عالم الفكر؛ المجلد السابع عشر؛ العدد الأول؛ الكويت؛ ١٩٨٦. ص٩٤.
- (٦٨) سيد عويس؛ أمثال وتعبيرات شعبية؛ مؤسسة أخبار اليوم؛ العدد ٣١٦؛ ديسمبر ١٩٩٠؛ ص٢٤.
- (٦٩) الكزاندر هجرتي كراب؛ علم الفولكلور؛ (ترجمة رشدي صالح)؛ دار الكاتب العربي للطباعة والنشر؛ القاهرة؛ ١٩٦٧. ص٢٣٥-٢٣٦.
- (٧٠) عبد المجيد لطفي؛ أفكار في الموروث الشعبي؛ التراث الشعبي؛ العدد الأول؛ دار الشئون الثقافية العامة؛ العراق؛ ١٩٨٧. ص١٠٤.
- (٧١) صفوت كمال؛ مناهج بحث الفولكلور بين الأصالة والمعاصرة؛ عالم الفكر؛ العدد الرابع؛ وزارة الأعلام؛ الكويت؛ ١٩٧٦. ص١٧٦.
- (٧٢) أحمد رشدي؛ الأدب الشعبي؛ مكتبة النهضة المصرية؛ القاهرة؛ ١٩٧١. ص١٧٣-١٧٥.
- (٧٣) أحمد أبو زيد؛ الواقع والأسطورة في القص الشعبي؛ علم الفكر؛ المجلد السابع عشر؛ العدد الأول. الكويت؛ ١٩٨٦. ص٦-٧.
- (٧٤) وليام باسكوم، حبود علم الفولكلور؛ (عرض عبد الله لؤلؤ)؛ الكتاب السنوي لعلم الاجتماع؛ العدد الأول؛ إشراف دكتور محمد الجوهري؛ دار المعارف؛ القاهرة؛ أكتوبر ١٩٨٠. ص٣٥٢-٣٥٣.
- (75) Westermarck; op. Cit. p.416.
- (٧٦) صفوت كمال؛ مرجع سابق؛ ص١٨٠.
- (٧٧) الكزاندر هجرتي كراب؛ مرجع سابق؛ ص٣٠٧.
- (٧٨) أحمد أبو زيد؛ الرموز والرمزية؛ مرجع سابق. ص١٤٥.
- (79) Prtichard; E.; op. Cit. p.10.

- (80) Petrie, W.F; Prehistoric Egypt; London; 1929. P.41.
- (٨١) نجيب ميخائيل المطبوعات الحديثة ؛ القاهرة . ١٥٥٩ ص ٢٣٩ - ٢٤٠ .
- (٨٢) محي الدين صابر ؛ مرجع سابق ؛ ص ٣٤٥ .
- (83) Wester marck; E.; Op. Cit. P. 432.
- (84) Rabinson, Lees; op. Cit. p.214
- (85) Lawson; E.; Modern Greek Folklore and ancient Greek religion; Cambridge; 1940. P.14.
- (٨٦) على إسلام الفار ؛ مرجع سابق ؛ ص ٢٥٩ .
- (٨٧) إدوارد لين ؛ المصريون المحدثون شمائلهم وعاداتهم ؛ (ترجمة على طاهر) ؛ دار النشر للجماعات المصرية ؛ ١٩٧٥ . ص ٢٢٧ .
- (٨٨) سيرج سونيرون ؛ كهان مصر القديمة ؛ مرجع سابق ؛ ص ١٨٣ .
- (٨٩) إدوارد لين ؛ مرجع سابق ؛ ص ٢٢١ .
- (٩٠) أحمد رشدي ؛ الألب الشعبي ؛ مرجع سابق ؛ ص ٣٤٦ - ٣٥٠ .
- (٩١) أنولف أرمان وهرمان رانكة ؛ مرجع سابق ؛ ص ٣٨٤ - ٣٨٧ .
- (92) Westermarck, E.; op. Cit. p.431.
- (93) Reminick; R.; op. Cit. p.177.
- (٩٤) وليم لين ؛ المصريون المحدثون ؛ مرجع سابق ؛ ص ٢١٨ - ٢١٩ .
- (٩٥) على إسلام الفار ؛ مرجع سابق ص ٢٥٩ .
- (٩٦) محمد الجوهري ؛ دراسات في علم الفولكلور ؛ مرجع سابق ؛ ص ٢٩٩ .
- (97) Westermarck; E.; op. Cit. p.442
- (98) Nault, H. William; & Others; "Amuletes"; in The World Book Encyclopedia, Vol. 1; World book Inc.; Chicago U.S.A. 1993. P.371.
- *** يرى جيرتز Geertz أن ما يجب أن يهدف إليه الباحث الأنثروبولوجي هو الوصول إلى تفسير تأويلي Interpretive

explantation وهو تفسير يتطلب للتركيز على معنى الممارسات التي تعكس التصورات والأفكار والمعتقدات التي يؤمن بها أعضاء المجتمع . وهذا التأويل يكون نوعاً من التركيب Construction أو حتى قد يداخله شيء من الخيال أو التخيل - الذي يمثل المعنى الذي (يتصور) الباحث أن الأهالي يضيفونه على الممارسة أو التجربة . وقد يكون من الصعب التلليل على صدق ذلك التأويل قائماً حتى بعد أن توجه إليه الاعتراضات أو الانتقادات . (المرجع:- أحمد أبو زيد ؛ الرموز والرمزية ؛ مرجع سابق . ص ١٤٨)

(٩٩) أدولف أرمان ؛ مرجع سابق ؛ ص ٣٨٧ .

(١٠٠) عبد العزيز صالح ؛ التربية والتعليم في مصر القديمة ؛ القاهرة ؛ ١٩٦٦ ؛ ص ٤٩ .

(101) Petrie; W.F.; Amuletes; Rouledge & Kegan; London; 1914. P.328.

(102) Westermarck, E.; op. Cit; p.259.

(103) Douglas, M.; op. Cit. p.316.

(104) Doughty, Ch.; Travells in Arabia; Cambridge univ. Press; 1988. P.149

(105) Westermarck, E.: Op. Cit. P. 369 – 371.

(١٠٦) أكرم قانصو ؛ التصوير الشعبي العربي ؛ عالم المعرفة ؛ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ؛ الكويت ؛ العدد ٢٠٣ ، ١٩٩٥ ؛ ص ١٠٤ .

(107) Douglas, M. Op. Cit. P. 316 .

(١٠٨) أكرم قانصو ؛ مرجع سابق ؛ ص ١٠٥ .

(١٠٩) يا روملاف ثشرني ؛ مرجع سابق ؛ ص ٢٣٧ .

(110) Westermarck, E. Op. Cit. 442 .

الفصل السابع

الممارسات الشعبية وخصوصية المرأة

مقدمة

لقد شغلت الممارسات الشعبية كأحدى عناصر التراث الشعبى، اهتمام كثير من الباحثين فى مجال الأنثروبولوجى والفولكلور، ولقد كان الفولكلور منذ زمن بعيد هو النموذج السائد والمتاح للأنثروبولوجية الطبية خاصة فيما يتعلق بالطب الشعبى والممارسات العلاجية للشعبية^(١).

وثمة وظيفة هامة للفولكلور وهى تأصيل القيم كما تتصورها البيئة الثقافية وتبرير طقوس الجماعة وممارستها . فالممارسات والمعتقدات والعادات والأفكار هى الحقائق التى تكون للمورثات الثقافية، والتى لا زالت مستمرة بحكم العادة فى مجتمعنا المعاصر يتلقاها جيل عن جيل^(٢). كما أن البحث عن وظيفة العناصر الفلكلورية شاق وعسير ويقتضى ضرورة التعرف على مدى تعبير هذه العناصر الفولكلورية على العلاقات والقيم السائدة فى المجتمع، ومن ناحية أخرى دراسة العناصر الفلكلورية التى تدخل فى كل نسق من الأنساق الاجتماعية التى تؤلف البناء الاجتماعى مما يعنى فهم المجتمع ككل من زاوية فولكلورية بحثة^(٣).

ومن الملاحظ اهتمام عناصر التراث الشعبى بالزواج والإنجاب وكثرة الذرية، ولذا فإن أهم عمل ميدانى هو جمع المادة الفلكلورية من حفظتها ومستخدميتها خلال ممارستها فى الحياة اليومية مباشرة واستقصاء المعلومات عنها من الرواة الذين لهم خبرة فى الحفاظ على هذه المأثورات وحفظها^(٤).

ولا شك أن عناصر التراث الشعبى المتعلقة بخصوبة المرأة تعكس مدى اهتمام المجتمع المصرى بصفة عامة والمجتمع الريفى بصفة خاصة بقيم الإنجاب.

وأهمية الدراسة تتبع من أنها تعد إسهاماً إثنوجرافياً في مجال الدراسات الأنثروبولوجية لإحدى عناصر التراث الشعبى . بهدف رصد وتحليل الممارسات الشعبية المرتبطة بخصوبة المرأة التى لا زالت مستمرة فى إحدى القرى المصرية، والتى ما كانت لتبقى وتستمر لولا أنها تؤدي وظيفة هامة بالنسبة لممارسيها .

ويركز البحث على دراسة الممارسات الشعبية المرتبطة بخصوبة المرأة من خلال دراسة إثنوجرافية تعتمد على الوصف والتحليل لتلك الممارسات والمعتقدات المتعلقة بها وكذلك التغيرات التى طرأت على بعضها، وأدت إلى اندثار البعض الآخر .

ولقد اعتمدت الباحثة على بعض من طرق البحث الأنثروبولوجية منها الملاحظة المباشرة لبعض الممارسات الشعبية التى أتاحها الظروف نظراً لحساسية البعض منها، بجانب إجراء مقابلات جماعية وفردية للمبحوثات مع الاستعانة ببعض الإخباريات لشرح بعض الممارسات التى تحتاج إلى خبرة النساء المحترفات أو كبار السن .

مجتمع البحث شملت الدراسة الميدانية قرية ميت الأكراد وهى قرية صغيرة تقليدية على الرغم من قربها من مدينة المنصورة-موضحة على الخريطة-على بعد حوالى ثمانى كيلو مترات، مساحتها حوالى ٤٠ ألف متر منها ٢٠ ألف متر تتبع وزارة الأوقاف والأهالى تستأجرها مقابل إيجار موسمى، المسافة من الطريق الرئيسى الإسفلت حتى القرية حوالى ٥٠٠ متر. وسيلة النقل للمنصورة الميكروباس (من القرية إلى سندوب ومن سندوب إلى المنصورة) إجمالى عدد السكان حوالى ثلاثة آلاف^(٥). نسمة يوجد بها المرافق العامة من كهرباء ومياه وصرف صحى، تفتقر القرية إلى الخدمات العامة مثل الوحدة الصحية ومكتب البريد ونقطة الشرطة وتعتمد على قرية شاة المجاورة لها وهى قرية متحضرة أو سندوب أو مدينة

المنصورة ولا يوجد بها سوى مدرسة ابتدائية واحدة، وبها جمعية تعاونية زراعية لتقديم الخدمات لسكان القرية حيث تعد الزراعة هي النشاط الاقتصادي الغالب لأهلها .

وقد اقتصرَت الدراسة على المبحوثات سواء الأميات أو المتعلّقات، اللاتي ينتمين إلى عائلات تمارس النشاط الزراعي، لأن الفلاحين أكثر الفئات المجتمعية تعبيراً عن عناصر التراث الشعبي، وخاصة تلك الممارسات الشعبية المرتبطة بخصوبة المرأة نظراً لأهمية الإنجاب وخاصة إنجاب الذكور كقيم اجتماعية في المجتمع الريفي .

كما عمدت الدراسة إلى أن تشمل المبحوثات المتزوجات لقدرتهن على تناول الممارسات المرتبطة بالخصوبة ومعالجة العقم، بالإضافة إلى الاستعانة بالإخباريات من كبار السن لخبرتهن في القيام بتلك الممارسات ودورهن في تقديم النصيح والمشورة للنساء في العائلة الممتدة .

الفترة الزمنية للدراسة الميدانية :

استغرقت حوالي ستة أشهر من منتصف يناير ١٩٩٧ وحتى نهاية شهر يوليو ١٩٩٧ ولقد حاولت الدراسة إلقاء الضوء على الممارسات الشعبية لخصوبة المرأة من كافة جوانبها بدءاً بمفهوم الخصوبة والإخصاب من الناحية البيولوجية، ثم عرضنا لممارسات الخصوبة في مصر القديمة، وأهمية الإنجاب والنظرة للمرأة المنجبة والمرأة العقيم ثم استعرضنا الممارسات المرتبطة بالزواج بداية من عقد القران والزفاف وفض غشاء البكارة، ثم الحمل وما يتبعه من حالات تأخر الحمل والحمل الكاذب والإجهاض، وكذلك الولادة والممارسات المرتبطة بالخلاص وأخيراً عرضت الدراسة في عجلة الخصوبة وتنظيم الأسرة .

مفهوم الخصوبة وعملية الإخصاب :

تعنى الخصوبة fertility القدرة على إنجاب الأطفال بالنسبة للمرأة خلال فترة خصوبتها التى تتراوح ما بين ١٥ - ٤٥ سنة من عمرها ويمثل معدلات الإنجاب عدد المواليد لكل ألف امرأة فى سن الخصوبة، أما التخصيب أو الإخصاب fertilization فهو يعنى اتحاد بين الحيوان المنوى sperm والبويضة (ovum) egg للأنثى ليكونا البويضة المخصبة والتى تتم فى قناة فالوب للأنثى^(١).

كيف تتم عملية الإخصاب تعتبر الخلايا التناسلية الأنثوية (oocytes) والبويضات قبل النضج أكبر خلايا الجسم، وتتطور فى مبايض الإناث، حيث تستمر عملية النضج حتى سن البلوغ، عندئذ يكون عدد خلايا البويضة قد وصل إلى ذروته منذ ميلاد الأنثى ولا يمكن إنتاج خلايا جديدة، رغم وجود ما يقرب من نصف مليون خلية فى كل مبيض، وإن كان عدد الخلايا القابلة للإخصاب أقل كثيراً . وهناك عدد كاف من البويضات تكفى فترات الخصوبة فى كل شهر حتى تصل المرأة إلى مرحلة انقطاع الدورة فى الخمسين من العمر تقريباً، وعلى النقيض يستمر إفراز البلايين من الخلايا المذكرة حتى سن متأخرة من العمر، وإن كان عدد الحيوانات المنوية وقدرتها على الإخصاب يحفص بتقدم العمر، وعدم القدرة على إتمام تلقيح ناجح . وهناك هرمونات تفرز بواسطة الغدة النخامية الموجودة أسفل المخ تقوم بالتحكم فى الهرمونات الجنسية الموجودة بالدم والتى تفرزها خصية الرجل ومبايض الأنثى. وتستعد بطانة جدار الرحم لاستقبال الجنين بواسطة إشارات كيميائية تنطلق من المبيض إلى تيار الدم مما يؤدي إلى زيادة عدد الأوعية الدموية فى سطح بطانة الرحم المعد لانزراع البويضة فإذا لم يحدث الإخصاب تموت البويضة، ويبدأ المبيض من جديد عملية الإعداد لإطلاق بويضة جديدة ثم يموت غشاء الرحم المفرط فيترف عندما تبدأ الدورة

الشهرية . إما فى حالة حدوث إخصاب البويضة بواسطة حيوان منوى فى قناة فالوب، عندئذ تمر البويضة المخصبة أو أل (زيجوت) Zygote إلى الرحم فتتخذ من غشاء الرحم الذى ينشئ مزيداً من الأوعية الدموية، وهكذا يتم بناء المشيمة، وهى العضو المتخصص فى تغذية الجنين، وتتكون من أوعية دموية تدخل وتخرج من الجنين النامى، بينما تحمل أوعية الأم الدموية الغذاء والأكسجين إلى الجنين وتأخذ منه الفضلات وثانى أكسيد الكربون، ومن ثم تقوم المشيمة بتزويد الجنين النامى بداخل الرحم بالوظائف التنفسية والغذائية التى تؤديها فيما بعد الرئتان والمعدة والأمعاء . وعندما يحدث الانقسامات الخلوية الجنينية، وتنشأ أعضاء أولية يستطيع الجنين الحركة "داخل حمام سباحته الخاص" فى التجويف الرحمى، مع نبضات القلب دافعاً الدم من خلايا المشيمة ليعود منها الدم محملاً بالغذاء والأكسجين، وبعد تسعة أشهر يكون الجنين قد اكتمل نموه استعداد للولادة، إذا لا تستطيع المشيمة مواصلة تغذية أى زيادة فى حجم الجنين، ويتم إعطاء الإشارة لعملية الولادة، فينقبض الرحم، ويتسع عنقه، ويندفع الطفل من خلال قناة الولادة إلى خارج المهبل، حيث يتنفس أول نفس فى حياته ويتم قطع الحبل السرى^(٧).

ممارسات الخصوبة فى مصر القديمة :

أن الطقوس والممارسات المرتبطة بخصوبة المرأة تنتشر فى كل ثقافات العالم ويمكننا رصد ظواهرها منذ أقدم العصور فى الآثار والسجلات القديمة للشعوب المختلفة، ومنهم الفراعنة الذين سجلوا على جدران معابدهم وعلى ورق البردى الممارسات والطقوس التى تصاحب دورة الحياة . فلقد عرفوا فيما يتصل بأمراض النساء التأكيد من خصوبة المرأة أو عقمها وتشخيص الحمل ومعرفة نوع الجنين، فكان بول الحامل يوضع على قمح وشعير، فإن نبت القمح كان الجنين ذكراً، وإن نبت الشعير فأنثى، وإن لم يبيت أحدهما فلا حمل، كما عرفوا علاج سقوط الحمل والحقن المهبلي^(٨).

كما وجد بين الأوراق البردية الطبية نصوص تختص بأمراض النساء كالإجهاض والسيلان المهبلي والقلق الحيضي وطرق معالجتها بما لا يتنافى مع الاكتشافات الحديثة كالحقن وغيرها مما يوصف لمنع النزيف وزوال العوارض في الأرحام^(٩). ومعظم البرديات التي عثر عليها تشير إلى أصل إلهي أو إنها ترجع إلى عهد الدولة القديمة، وأقدمها جميعاً بردية كاهون-الفيوم حالياً- وجدهما بيترى Petrie سنة ١٨٨٩ وترجع إلى عهد الدولة الوسطى (٩٥٠ ق.م) وتضم هذه البردية تشخيصات وممارسات تتعلق بأمراض النساء، وعلاج هذه الأمراض باستخدام الجعة واللبن والزيت والبلح، والعلاج بالغسيل والتبخير المهبلي والتعرف على مدى خصوبة المرأة، وذلك بأن تجلس المرأة فوق بقايا جعة فإذا تقيأت كانت خصبة، ودل عدد مرات القيء على عدد الأولاد الذين سوف تلد، وإذا لم تتقيأ يعنى أنها عقيم^(١٠).

ولا شك إن ارتباط المرأة بعملية التكاثر والإخصاب والنسل أوحى للإنسان البدائي أن يكون مجتمع الآلهة على غرار وضعه في الطبيعة من حيث أن هذا المجتمع هو الآخر يتوالد ويتناسل ويتكاثر على شاكلته . وما شيوخ (الثالوث الإلهي المقدس) في معظم حضارات الأمم القديمة إلا أوضح دليل على هذا الاستتساخ من منطلق أن مصدر تكون ذلك الثالوث هو الزواج الذي يتم بين الذكور والإناث من الآلهة، وثمرته هو ابن أو ابنة على غرار المجتمع الإنساني، ومن أشهر أنواع الثالوث الإلهي المنبثق عن ذلك الزواج الأسطوري بين الشمس والقمر لاجتماعهما مرة في كل شهر وعند اتجاههما نحو الأرض ويبدو أن (الزهرة) كانت ثمرة هذا الزواج، لينشكّل ذلك الثالوث الإلهي، لا عند العرب في الجاهلية فحسب، وإنما كان هو نفسه في حضارات وادي الرافدين ووادي النيل وفي اليونان، مما يحمل على الاعتقاد بانتقال هذا الشكل في دورة متصلة في أساطير تلك الحضارات والشمس هي أقدم أنواع الآلهة الإناث، وقد وصفت بالأم العظيمة المقدسة، ومما يؤكد حقيقة أن

الشمس (إلهة مؤنثة)، لا إلها نكرا، قول القدماء أن الإلهة تأنيث إله، وأن الشمس سميت بها لأنها كانت تعبد في العصور القديمة، لكونها رمزاً مانحاً للخصوبة^(١١).

وترى بلاكمن من طقوس الخصوبة بالنسبة للمصريين المحدثين، ذهاب النساء إلى أحد المعابد القديمة المليئة بالنقوش، وعند دخولهن كانت كل واحدة تخطو سبع خطوات للأمام والخلف فوق ما كان يفترض أنه فوهة حفرة تؤدي إلى حجرة الدفن الموجودة تحت الأرض، وبعد أن ينتهي ذلك يعدن إلى المعبد الخالي من النقوش الذي كانت تقيم به وينفريد بلاكمن، وكانت تقوم بإخراج بعض التعاويذ لتخطو عليها كل امرأة سبع مرات للخلف والأمام وكانت التمايم عبارة عن رأس إيزيس وإله محنط وجعران وقطة . وهناك اعتقاد شائع في مصر إن الأشياء القديمة والأثرية لها قدرة عظيمة فيما يتعلق بمنح الخصوبة، إلا أنه من الصعب إن لم يكن مستحيلاً، أن تحصل على معلومات موثوق بها من الناس أنفسهم عن أسباب إضفائهم لهذه القوة السحرية على الآثار^(١٢).

الممارسات الشعبية ومراحل الخصوبة:

إن اهتمام المجتمع بخصوبة المرأة وقدرتها على الإنجاب ينعكس على مختلف عناصر التراث الشعبي بما فيها تلك الممارسات الشعبية المرتبطة بها مما يزيد من الدور الذي يقوم به الممارس الشعبي ويعزز مكانته الاجتماعية بالإضافة إلى تأثيره على الجوانب الأخرى في المجتمع^(١٣).

تبدأ مرحلة خصوبة المرأة منذ البلوغ وحتى سن اليأس وهي مرتبطة بالدورة الشهرية menstruation والمعدل المتوسط لهذه الدورة ٢٨ يوماً منذ بداية نزول دم الحيض وحتى أول يوم في الدورة التالية . دم الحيض يعنى الإفراز الدوري من خلال المهبل لرحم غير حامل لكتلة من الدم

تحتوى على خلايا نسيج غشاء الرحم المفرط، ومعدل فترة الحيض من ٤-٥ أيام، وتحدث كل أربع أسابيع خلال المرحلة الإنجابية عند المرأة غير حامل. ويحسب عمر الجنين من اليوم الأول للدورة الأخيرة. وكلما كانت الدورة الشهرية للفتاة فى سن مبكرة زادت فترة الخصوبة عنها إذا حدثت فى سن متأخرة^(١٤).

وفى مجتمع البحث ارتبطت الدورة الشهرية بعلامات الخصوبة للفتاة قبل الزواج فلقد اتفق أغلب المبحوثات سواء الأميات أو المتعلّقات، أن بلوغ الفتاة فى سن مبكرة وكذلك نزول دم الحيض بغزارة وانتظام الدورة الشهرية تدل على أن الفتاة عند زواجها سوف تتجب، كما أن عدم حدوث الدورة الشهرية أو عدم نزولها بانتظام أو نزولها ليوم أو يومين على الأكثر بكميات دم قليلة دليل على ضعف احتمال حدوث الحمل .

وتكشف الدراسة عن اختلاف رؤية كل من المبحوثات المتعلّقات والأميات عن مكنون الدورة الشهرية وتأثيرها على خصوبة المرأة . ويتضح ذلك من خلال أقوال أغلب المبحوثات المتعلّقات "دليل على سلامة الواحدة لقدرتها على طرد الدم الفاسد من جسمها"، "حدوث الدورة يعنى فيه تبويض وأن الواحدة عندها استعداد الحمل"، "اللى ينزل عليها دم كثير وتتعب دليل على إن هرموناتها كثير لما تتجوز تحمل على طول"، وبالنسبة للمبحوثات الأميات نجد أن أغلب الآراء تدور حول الأقوال التالية "الواحدة اللى بتجيلها بمغصة شديدة تحمل على طول"، "اللى بتنزل عليها للعادة كثير وهى بنت لما تتجوز تحمل على طول عشان التبويض عندها كويس" الدورة لما تقعد على الواحدة عشر أيام يبقى ممكن يحصل لها إجهاض لما تحمل، لكن اللى بتيجى لها أربع أيام حملها عادى "الواحدة اللى نزل عليها دم للعادة فى سن متأخر بتغيب على ما تحمل".

ومن النصائح الهامة التى توجهها الأمهات لبناتهن للمحافظة على خصوبتهن ضرورة غسل أثار دم الحيض فوراً تحت الماء الجارى حتى لا يمشى عليه أحد فلا تتجب .

ويعد دم الحيض عند كثير من الشعوب من المحرمات، وهو المانع الأساسى للقدرات الخارقة الخلاقة والمحافظة على الحياة، فليست العلاقات الجنسية هى وحدها الممنوعة فى فترة الطمث، بل الممنوع أيضاً البقاء فى محيط امرأة حائض، والنسوة الحائضات كانوا قديماً يعزلن فى أكواخ خاصة، ولا يسمح للواحدة منهن حتى بلمس الطعام الذى تتناوله، فدم الحيض هو ببساطة المياه السيئة والأنوثة المشنومة التى ينبغى تجنبها، والتخلص منها بكل الوسائل^(١٥).

وفى قبيلة الكومانشى Comanchie يحظر على النساء البالغات المشاركة فى الطقوس الدينية حتى انقطاع الحيض، ومن الشائع أن يقوم الأطباء الشعبيين بتدريب زوجاتهم على طرق العلاج بعد انقطاع الحيض حتى يستطعن الاستمرار فى تولى الأعمال المنوطة بأزواجهن إذا ترمطن^(١٦). وتدور فى مجتمع البحث كثير من المعتقدات حول المحرمات التى تحيط بالفتاة أثناء فترة الحيض فهى غير طاهرة ويجب عليها ألا تدخل على العروس أو السيدة حديثة الولادة قبل مرور الشهر العربى، حتى لا تصيبهما بالكبسة- وهى الاعتقاد فى قدرة بعض الأشياء أو الأشخاص على إيذاء المرأة أثناء مراحلها الانتقالية كالزواج والحمل والإنجاب مما يفقدها خصوبتها وقدرتها على الإنجاب فلا يمكنها الحمل- كما أن الأخت التى عليها الدورة لا تؤذى أختها لاعتقادهم أن دمهما واحد.

الخصوبة وأهمية الإنجاب :

ومن الجدير بالذكر أن هناك بعض القيم، والتصورات تعد هى المحرك الأساسى للسلوك الإنجابى وتبدو مجسدة فى كثير من الممارسات

لدى الأفراد وفي مختلف القطاعات المجتمعية ونوى المستويات الاجتماعية المتباينة، ولا نبالغ إذا قلنا أن هذه تعد من المحددات الأساسية للسلوك الإنجابى والتي تلعب دوراً أساسياً فى عملية تنظيم الأسرة، إذا نتوقف على فهمها ودراسة مدلولاتها نجاح تلك البرامج أو فشلها . ومن تلك القيم قيمة الإنجاب، ذلك أن إنجاب الأطفال يدل على رجولة الزوج، كما يدل على أنوثة الزوجة، فالإنجاب يكسب للزوج مكانة اجتماعية جديدة كآب، كما يكسب الزوجة مكانة اجتماعية جديدة هى مكانة الأم ويترتب على ذلك حقوق وواجبات جديدة أيضاً^(١٧). ويعكس تفضيل الذكور فى أغلب المجتمعات، اتجاههم نحو الحجم المثالى للأسرة فهو يتحدد من منطلق التوازن الجنسى وفى دراسة مسحية حضرية قام بها ريدكلر Ridkler فى الهند أنه على الرغم من أغلب المبحوثين اتفقوا على أن العدد المثالى للأطفال ثلاثة ولدين وبنت إلا أنه فى حالة عدم إنجاب الولد يتكرر الإنجاب الذى من شأنه رفع معدلات الإنجاب فى المجتمع^(١٨).

وتعد قيمة الأولاد الذكور من القيم الأساسية التى تحدد السلوك الإنجابى فى المجتمع المصرى عامة والريف خاصة، فبجانب أنهم يمثلون القدرة الإنتاجية فى اقتصاد المجتمع الزراعى الذى لا يحتاج إلى تدريب فإن الولد الذكر يقف من أخوته البنات موقف الحارس الذى يصون أعراضهن، ويحميهن من أن يتعرضن لظلم أو مهانة من أحد، كما أنه يكون الحافظ بعد وفاة الأب لثروة العائلة من أن تبدد وتتوزع على الأقارب، ولا يقنع الفلاح بالولد الواحد على قلة البنات، فالوحيد عنده أبتى، عاجز لا يقوى على إثبات وجوده وسط مجتمع يتطلب الكثير من الأيدى العاملة من الرجال، فالذكور وحدهم هم موضع الحسد (لا أيد تسقف وحدها ... ولا وحدانى يكيد رجال) لأنه ينشأ مدلاً وناعماً . وللتربية دور أساسى فى تفضيل الذكور ذلك إن النصور السائد يتجلى فى أن تربية الولد أسهل من تربية البنت لأنه مهما فعل

أو تصرف تصرفاً فيه شيء من الانحراف، فإن سلوكه في الغالب يرد إليه مباشرة ولا يشين أسرته، بينما يشينها أقل انحراف من الأنثى وبناء على ما سبق يمكننا القول أن حب الريفين لإنجاب الذكور يترتب عليه تكرار الحمل والإنجاب وخاصة إذا كان إنجاب البنات قد تكرر أكثر من مرة الأمر الذي من شأنه رفع معدلات الإنجاب لدى الأسرة المصرية^(١٩).

ولقد أفادت المادة الإثنوجرافية في جميع الحالات عن أهمية الإنجاب وخاصة إنجاب الذكور وارتفاع مكانة المرأة التي تتمتع بالخصوبة، ويتضح هذا في أقوالهم المتواترة مثل "للى خلف ما متش"، "العيال عزوة"، "يا مربى فى غير ولدك يا زارع فى غير أرضك"، "إن المال والبنون زينة الحياة الدنيا"، "العيال رزقهم على الله"، "العيال عزوة" وكذلك الأمثال الشعبية "للى ما يغلبه ولده يغلبه جلده"، "ما جرى من قدامك إلا من حزامك"، "ابنك من دمك ينعى همك".

كما أن المرأة الولود من الصفات المفضلة عند اختيار العروس لقول الرسول ﷺ "تزوجوا المرأة الودود الولود".

ومن هنا نجد أن المرأة التي تتجب وخاصة الذكور ترتفع مكانتها لدى زوجها وأهله ومن أقوال الإخباريات "الخلف يخلى جوزها ما يفكرش يتجوز عليها، ولو كانوا صبيان يبقوا شوكتها وسط سلايفها"، "الأولاد يخلوا جوزها يحبها ويخاف عايها ولا يهددها بالطلاق ويعمل لها قيمة ويأخذ رأيها فى أمور حياتهم ويكون لها كلمة مسموعة"، "الواحدة من غير عيال متساو يش حاجة"، "واللى ما تخلفش ذى البيت الوقف أو الأرض البور"، فالمرأة المنجبة مثل الأرض الخصبة الصالحة للزراعة ولذا نجد من أقوالهم المتواترة "الست اللى ما تخلفش ذى الشجرة اللى ما بتطرحش تستاهل قطعها"، وعدم إنجاب الزوجة من الأسباب المقبولة اجتماعياً لكى يتزوج الرجل مرة أخرى

من أجل الإنجاب، فالمرأة المنجبة في المجتمع الريفى حياتها الزوجية والأسرية أكثر استقراراً، لها مكانتها وسط زوجها وأهله .

أما عن المرأة العقيم فهي تواجه صعوبات نفسية واجتماعية في حياتها الزوجية والأسرية، وهناك بعض المجتمعات التى نلاحظ فيها النساء لا يرتقين إلى مرتبة النضج الكامل إلا حين يلدن طفلهن الأول وفى مثل تلك المجتمعات لا تعتبر المرأة للعاهر "أنثى" أو "بالغة"، وهى تنادى بتلك المصطلحات التى ينادى بها للصبية والمراهقون^(٢٠).

والعقم يهدد مكانة المرأة ويشعرها بعدم الاستقرار فى حياتها الزوجية لاحتمال زواج زوجها مرة أخرى وهى بالنسبة للمحيطين بها تفتقد لأهم مقومات المرأة وهى الخصوبة ولذا يجب أن تتخلى عن مكانها لزوجة أخرى تستطيع تحقيق الهدف من الزواج ألا وهو الإنجاب . كما تخشى بعض النساء على أطفالهن من المرأة العقيم خوفاً من أن تحسدهم، حيث الاعتقاد بأن المرأة المعوقة اجتماعياً وفيزيقياً تكون أكثر قدرة على الحسد، وهناك للعديد من الأمثال الشعبية والأقوال المتواترة التى تتناول المرأة العقيم أو التى تفتقر للخصوبة، منها "اللى متجيش ذرية حرام فيها الرعية"، "الشجرة ما يزنها إلا طرحها" (ثمارها)، كما يشبهونها بالرجل لافتقادها لأهم مقومات الأنوثة فى المجتمع ألا وهى الإنجاب، ومن أقوالهم "دى زى الذكر"، "زى للنخلة الذكر ما تطرحش"، "حرام معيشة الذكر ويا ذكر"، "راجل نايم ويا راجل". وتصور هذه الأقوال موقف المجتمع من المرأة غير المنجبة فى نظرهم غير جديرة بالحياة الزوجية لأن الهدف من الزواج هو الإنجاب.

كما تبين من المادة البحثية لاختلاف النظرة إلى المرأة العقيم بين الأميات والمستلمات من جانب وبين زوجها وأهله وأهلها من جانب آخر، فنقول إحدى المبحوثات "لما يكون الراجل متعلم بيرضى بقضاء الله والراجل الجاهل نظرتة لها على إنها ذى الأرض البور لا زرعة ولا نبتة" وتقول

أخرى "إذا كان يحبها ومريحاها مهما كانت الضغوط عليه لا يتجاوز عليها ويرضى بنصيبه وخاصة المتعلمين"، إلا أن أغلب المبحوثات اتفقن على الزوج مهما كان تعاطفه مع زوجته في البداية فإنه يضيق بها ويبدى استيائه ويفتعل المشاجرات باستمرار معها لرغبته في إنجاب أبناء يحملون اسمه ويكونوا ذكرى له، بجانب ضغوط أسرته ليتزوج مرة أخرى، وهو يلقي قبولاً في المجتمع لأنه يحدد إحدى القيم المرغوبة ألا وهي الإنجاب .

إلا أن الجدير بالملاحظة إن أغلب المبحوثات المتعلمات وخاصة اللاتي يعملن نكرن أن الحب والتفاهم بين الزوجين يعوض عدم الإنجاب لقناعتهن إنها إرادة الله سبحانه وتعالى، وكما ورد على لسان إحداهن (محدث عارف الخير فين وممكن الواحدة تخلف طفل معوق أو يطلع فاسد، وأكد ربنا رحمته واسعة والصابرين لهم جزاء) .

أما عن موقف أهل الزوج فهناك اتجاهان الأول وهم القلة يرضون بمشيئة الله ولا يجرحون مشاعر زوجة الابن، ويذهبوا بها إلى الأطباء والمشايخ ويساعدوها في بعض الممارسات الشعبية المرتبطة بالخصوبة - سوف نعرض لها بالتفصيل فيما بعد- أما الاتجاه الثاني فلقد كشفت المادة الميدانية على اتفاق أغلب المبحوثات على أن موقف أهل الزوج يكون ضد الزوجة سواء من خلال التلميحات أو الضغط على الابن للزواج مرة أخرى، وبالنسبة للمبحوثات الأميات وخاصة المقيمات في مسكن العائلة يتم تكليفها بأعمال شاقة في المنزل أو الحقل، ويعايرونها بعدم الإنجاب إذا تبرمت أو احتجت من كثرة الأعباء، بل يسعون إلى أن تترك البيت وتخرج منه برضاها لكي يتزوج ابنهم مرة أخرى. وبالنسبة لأهل الزوجة فإنهم يتعاطفون معها، ويشفقون عليها، ويدافعون عنها بأن كل شيء بمشيئة الله، ويحرصون على تجنب الحديث عن الإنجاب أمامها حتى لا يجرحون مشاعرهما، ويأخذونها

للأطباء والمشايخ لعلاجها، كما يواسون الزوج "ويحوظون عليه"، ومساندته حتى لا يترك ابنتهم.

كشفت المادة الميدانية عن الكثير من الممارسات الشعبية التي تساعد المرأة على الحمل والإنجاب وهي ترتبط بمراحل خصوبة المرأة بدءاً بالزواج وما يتبعه من تأخر الحمل أو العقم أو الإجهاض وحتى الولادة تحاط بممارسات وطقوس خوفاً من عدم تكرار الحمل .

الزواج :

إذا كانت الوظيفة الأساسية للزواج هي إنجاب الأطفال للمحافظة على النوع واستمراره فإنه لا بد أن يحاط بالشعائر والطقوس التي تمنح الخصوبة للزوجين، وتجعله رواجاً مثمراً^(٢١)

وقد اعتاد المصريون في عهودهم الأولى التبكير بالزواج لاعتقادهم أن فيه صيانة للنفوس من التلوث بالنقائص ومراعاة لاستلزام حرارة الجو، وقد قال بعض الحكماء لتلاميذه ما معناه (أن من بادر بالزواج في صباه وهو في ريعان الشباب وإقبال الحياة يمكنه أن يرى في شيخوخته ذرية تسره شأنتها ويستطيع تربيتها على ما أوتى من نشاط وسعة في الرزق فيكونون لعبه قرة ولأماله ذخراً^(٢٢)).

ويمكن للزوجة المصرية أن تصبح أما في سن الثانية عشرة، لكنها تصل لذلك في العادة في سن الرابعة عشر وتظل في سنواتها المقبلة تقدم الأدلة على خصوبتها المذهلة، ومن الممكن لها أن تصبح أما مرة كل تسعة أشهر، ولكننا نستطيع القول لكي نقدم نسبة دقيقة بأن كل مصرية في المتوسط تنجب طفلاً كل ثلاثة أعوام، ويقدم ذلك التقدير نوعاً من التعويض بالنسبة للسيدات اللاتي يتميزن بخصوبة قليلة أو اللاتي تجعلهن بعض الأسباب الخاصة عاجزات عن الإنجاب والعقم التام شديد الندرة في هذه

البلاد، بل أنه يعد بمثابة عار للمرأة، لذا تلجأ السيدة العقيم إلى كل الوسائل التى تفرضها معتقدات النساء وخرافاتهم لكي تستطيع الإنجاب .

لكن السيدات فى نفس الوقت لا يبقين خصيبات لسن متأخرة كما يحدث فى أوروبا، فما أن يقتربن من سن الثلاثين حتى تؤدي نوبات الحمل المتكررة إلى جعل الولادة عسيرة مما قد يكلف الطفل الذى كن سيتباهين به حياته، وسن الخامسة والثلاثين هى السن الطبيعية التى يتوقف عندها معظم السيدات عن الإنجاب، ويظل بعضهن يتمتعن بنعمة أن يكن أمهات حتى سن الأربعين، لكن تلك حالة شاذة ونادرة الحدوث، ومن غير المألوف أن ترى سيدة تنجب بعد هذه السن، وتكون هذه فترة مزعجة بالنسبة للسيدات المصريات، إذ يشعرون فى هذا الوقت ببعض الاضطرابات والتقلبات التى تؤدي صحتها، لكن السيدة التى تفلت من هذه الأزمة يمتد بها العمر فى بعض الأحيان لسن متقدمة جداً^(٢٣).

ومن الملاحظ غنى المادة الإثنوجرافية بالمعتقدات والطقوس التى تصاحب مرحلة الزواج خوفاً من فشل الغرض الرئيسى منه وهو إنجاب الأطفال ولذا يحرص أعضاء المجتمع على القيام ببعض الممارسات التى يعتقد أنها تحمى خصوبة العروس بدءاً بعقد القران والذى تصحبه بعض الممارسات خوفاً من الأعمال السحرية أو الربط- وهو عجز يصيب الرجل، ويفقده القدرة على الانتصاب أثناء العملية الجنسية- والذى يعتقد أن أحد أعداء العروسين والذى كان يرغب فى الزواج من أحدهما قد عقده له . ولذا أثناء عقد القران لا بد من القيام بواحدة من تلك الممارسات:

- ١- تقوم إحدى قريبات العروس بفتح المقص وغلقه عدة مرات .
- ٢- تخطط عمتها الجزء الأسفل من الفستان بدون عقدة وعند إتمام العقد، يسحب الخيط خوفاً من الربط .

٣- كما يعتقد أن الإبرة بدون خيط عندما تخط بها ذيل الفستان تفك الأعمال السحرية ولا تؤذيها على شرط أن تقوم بذلك فتاة غير مخطوبة وأكبر أخوتها.

٤- تقف امرأة من أهل العروس وفي يدها علبة كبريت، وتستمر في إشعال عود الكبريت وعندما يطفى تشعل آخر وهكذا حتى يتم عقد القران .
أما بالنسبة للزفاف يفضل أن يتم في أواخر الشهر العربي، حيث الاعتقاد إن مرور شهر عربى على العروسين يقلل من احتمالات الإصابة بالكبسة والتي تفقدها خصوبتها حتى يتم فكها ببعض الممارسات- سوف نعرض لها- وكذلك الأعمال السحرية ولعل أخطرها الربط للعريس ولذا أكدت أغلب المبحوثات (الأميات) على ضرورة أن يلبس كلا العروسين قبل كتب الكتاب، قطعة من شبك الصيد وبها قطعة صغيرة من الرصاص ويربط بها حجاب حول الوسط حتى يمر شهر عربى عليها لحمايتهما من الأعمال السحرية، وليس لفك الأعمال . ومن أقوال أحد المبحوثات (أمية) "ممكن حد من اللي يكرهوا العروسين يعمل للعريس ربط، يخليه ميقدرش يقرب من عروسته، وعشان يفكوا الربط يجيبوا بيضة فرخه مسلوقة ويقسموها بشعرتين من شعر العروسة ويأكل كل واحد نص البيضة، ويخطوا فوق البخور سبع مرات". وتروى إحدى المبحوثات (متعلمة) عن الربط "خالى فى ليلة فرحه مقدرش يقرب من عروسته، وكان يقول كل ما أقرب منها القىها مسدودة ومش عارف يعمل حاجة وكانت حالته النفسية سيئة جداً، وقعد على الحال ده أسبوع، راح للدكتور أكدت له العروسة سليمة وكشف هو وتأكد إنه سليم، وصرف على العلاج ٨٠٠ جنيه، وبعدين راح لشيخ وفك له العمل اللي عملته أم واحدة كان خطبها ومحصل نصيب والشيخ كتب له ورقة حمراء ويدوبها فى ماء ورد ويشرب شويه ويغتسل بالباقي".

وفيما يتعلق بالطقوس التي تصاحب فض البكارة فهي مرتبطة بالفكرة الأساسية في الزواج ألا وهي الإخصاب، فالعذراء في المفهوم الشعبي أقدر عليه من الثيب (التي سبق لها الزواج)، وكذلك يقتصر الاحتفاء بزواج الأولى دون الثانية، والإخصاب هنا مؤداه إنجاب الأطفال لأب معين ومحدد، ومن ثم يعلن ذلك الإعلان الصارخ عن أنها عذراء أى أنه لم يسبق لها أن عرفت رجلاً من قبل، بما قد يحمل على الاعتقاد بسلامة وشرعية أطفالها منه^(٢٤).

ومن المعتقدات الشائعة في مجتمع البحث أن تأجيل فض غشاء البكارة عن يوم الزفاف قد يؤدي إلى غياب حمل العروس، كما تحتفظ العروس بالشاشة التي عليها دم فض بكارتها لاستخدامها في حالة عدم إنجابها بأن تضعها في الماء وتغسل به . أو تضعها فوق رأسها وتسكب الماء عليها وهي تتشاهد (أى تقول أشهد أن لا إله إلا الله محمد رسول الله) كما يعتقد أن الممارسات المرتبطة بدم البكارة لا تصلح إلا لصحابته ولا يستخدم لغيرها حتى لا تكبسها.

ومن الملاحظ في مجتمع البحث أن أغلب المبحوثات المتعلمات اتفنن على ضرر استخدام دم البكارة في بعض الممارسات الشعبية، وقد ذكرت إحداهن إن والدتها نصحتها أن تضع الفوطه التي بها دم البكارة في الماء وتغسل به لتأخر حملها وقد فعلت ذلك ولم تحمل .

ويتضح من المادة الميدانية أن هناك العديد من التحريمات والقيود يفرضها المجتمع على المرأة في فترة الخصوبة خوفاً من تعرضها للكيسة وهي تعنى فقدان القدرة على الحمل أو الإنجاب والتي قد تصيب العروس ليلة زفافها فيتأخر حملها، والزوجة بالإجهاض أو وفاة أطفالها، والسيدة بعد الوضع في فترة النفاس فلا تحمل مرة أخرى أو لا تستطيع إرضاع طفلها، وفي حالة حدوث انتهاك لتلك المحرمات أو القيود، تصاب المرأة بالكيسة،

ولذا لا بد من القيام ببعض الممارسات الشعبية الخاصة بكل منها للتخلص من آثارها.

وسوف نتعرض لأهم التحريمات والقيود المرتبطة بحدوث الكيسة والتي تناولتها أغلب المبحوثات (الأميات) والبعض من (المتعلمات) وخاصة اللاتي يقمن في بيت العائلة حيث تأثير الأقارب وكبار السن من النساء أقوى من تأثير التعليم وهي كما يلي:-

١- يجب ألا تخرج العروس أو الوالدة قبل أن يمر عليها الشهر العربي، كما تمنع الفتيات من زيارة العروس حتى يمر شهر عربي منعاً من أن تكون إحداهن عليها الدورة الشهرية، وإذا حدث ذلك فإن الفتاة التي تسببت في حدوث كيسة العروس أن تتبول ثم تتبول عليه المرأة المكبوسة ساعة آذان الجمعة، والجدير بالملاحظة إن أخت العروس التي عليها الدورة الشهرية لا تكبسها إذا دخلت عليها لأنه يعتقد أن دمهما واحد .

٢- يجب ألا يزور العروس أو السيدة الوالدة شخص شارك في جنازة أو عائد من زيادة المقابر ولفك الكيسة التي حدثت لها نتيجة ذلك نجد العديد من الممارسات منها أن تستحم بماء غسل ميت ويفضل أن تكون سيدة، ثم تلقيه في الشارع، أو استعمال الليفة الخاصة بالميت، وعلى الرغم من أن بعض المبحوثات ذكرن لي أنها معتقدات خاطئة، وهي ترتبط بالحالة النفسية للمرأة حيث قالت إحداهن (أن إحدى جاراتها نصحتها النساء بأن تغتسل بغسل ميت، وطلبت من إحدى السيدات اللاتي تحضر الغسل أن تحضر مياه الغسل إلا أنها لم تستطيع أن تحضره لها، وأحضرت لها مياه جارية من الحنفية، وأوهمتها أنها مياه غسل، وفعلاً تم الحمل اعتقاداً منها أنه ماء غسل)، ومع ذلك نجد كثير من الروايات المتواترة عن تأثير غسل الميت في إحداث الحمل.

وقد ذكرت إحدى المبحوثات من (المتعلمات) تجربتها الشخصية "تزوجت ومرت سنة ولم أحمل ورحت للدكتور من غير فائدة، وفي يوم حملت مرات السواق بتاع جوزي إني مكبوسة من واحد ميت وأن واحد قالها لا بد من أن تغتسل بغسل ميت، وفعلاً استحميت بغسل ميت وحملت بعد كذا وعندي دلوقت أربعة صبيان، وحتى أمي فضلت أربعة عشر سنة متخلفش وكانت مكبوسة، وعندها أخ بتموت له البنات، حطت واحدة من البنات على حجرها وماتت على رجلها وحملت بعد كذا". وكذلك الذهاب إلى المقابر أثناء صلاة الجمعة على أن تمر على سبع شوارع ولا تحدث أحد ولذا تصحب معها سيدة أخرى لتتوب عنها في رد السلام أو الحديث، ويجب أن تدخلها بظهرها ولا تعود من نفس الطريق . كما أن المرأة التي مات طفلها وتأخر حملها تذهب إلى مقبرة طفلها في صحبة خفير المقابر وتقوم بتغيير وضعه لاعتقادهم إن عدم الإنجاب يرجع إلى أنه ينام على وجهه، وعندما تقوم بتعديل وضعه سوف تدخل روحه داخلها فتجب مرة أخرى وتقول إحدى الإخباريات "لو مات عيلها وما خلفش تاني يقولوا لها روحى وافتحى تربته ليكون العيل مقلوب إعدليه عشان تحملى".

ويرجع ارتباط المقابر والأموات بطقوس الخصوبة إلى الاعتقاد في تناسخ الأرواح الشائع بين الفلاحين

وهناك ممارسات مشابهة عند البنجالا وهي قبيلة تقوم في شمال الكونغو، ففي إحدى المرات شوهدت امرأة من تلك القبيلة تحفر حفرة في الطريق العام، وأوضح زوجها لأحد الضباط البلجيكيين أن زوجته تريد أن تصبح أما وتوسل إليه ألا يضايقها، وتعد بإصلاح الطريق بعد ذلك، واستمرت المرأة في الحفر إلى أن أخرجت عظام طفلها الميت التي احتضنتها بحب شديد متوسلة إليه أن يدخل جسدها ليولد من جديد، وفي هذه

الحالة ترى وينفريد بلاكمن طقوساً مشابهة لما يحدث في مصر الحديثة ومصحوبة بنفس الاعتقاد^(٢٥).

٣- كما يجب ألا تدخل العروس على الوالدة أو العكس لأن كل منهما تكبس الأخرى وكذلك العروس تكبس مثيلتها في نفس الشهر العربي وإذا حدث يجب أن ينتظرا حلول الشهر العربي ويخرجا معا حتى تزول الكبسة، وكذلك في حالة وجود إمرأتين حوامل في نفس البيت يجب أن تلد أحدهما خارج البيت، حتى لا تكبس أحدهما الأخرى، ولفك الكبسة التي تحدث للعروس من السيدة الوالدة، أن تنتظر حالة ولادة إحدى القريبات، وتأخذ قطنه بها دم ساخن من الخلاص وتدخلها في الرحم . وكذلك الأم التي فطمت طفلها يجب ألا تدخل على العروس أو الوالدة، وإذا حدث فإن المكبوسة تأخذ قطنه بها لبن الفطام وتلبسها، وتجنب حدوث كبسة للعروس أو الوالدة لا بد من خروجها لاستقبال أى من الزوار لها ولا تنتظر دخولهم عليها، وقد ذكرت أغلب المبحوثات من الفئتين إنهن يفعلن ذلك .

٤- لا يدخل على العروس أو الوالدة الزوج بعد حلقته بل يجب أن تخرج هى إليه، وإذا حدث فلا بد من وضع عدة الحلاقة في الماء ليلة الخميس وتستحمى عند آذان الجمعة لفك الكبسة .

٥- إذا دخل أحد يحمل باننجان فإنه يجب على المرأة المكبوسة أن تذهب إلى أرض مزروعة باننجان وتخلع شتلة مزهرة وتتبول مكانها، أو أن تلفة سبع مرات من الشرق إلى الغرب. كما يعتقد أن الليمون والبلح الكبيس (العجوة) يكبسوا العروس والسيدة الوالدة .

٦- إذا دخل الزوج عليها وهو يحمل لحم نى وحدث لها كبسة، عليها الذهاب إلى الجزار أثناء ذبحه لجاموسة تخطو عليها الذبيحة سبع مرات وهى تقرأ بعض الآيات القرآنية، أو تضع اللحم في الماء ثم تعسل بالمياه .

وهناك بعض الممارسات لفك الكبسة التى لا يعرف مصدر منها:-

١- أن يحضر له أحد الأقارب عقداً أزرقاً من أحد المشايخ الذى أتى به من السعودية أو من البدو وتضعه فى المياه ليمر عليه ثلاثة أذنان فى يوم كامل وتستحمى بها لمدة ثلاث أيام ولا بد أن تأخذ أمها أو أختها ماء الاستحمام وتلقيه عند مفترق الطرق .

٢- أن يقذفوا فى وجهها حرباء أو ضفدعة لاعتقادهم أنها فرعت وهى صغيرة، ولن يشفيها سوى فرعة أخرى .

٣- تحضر أوراق البرتوف- نبات برى ينبت على الترع- وتغليها فى حلة ماء، وتوضع فى طشت، وتأخذ السيدة البوخة البخار وهى ملفوفة فى البطانية .

٤- تضع سبحة الكارم وتضعها فى صدرها وتنزلها فى نيل جلبابها سبع مرات أو تضع المرأة صوفه بها بعض شبح وزيت .

٥- عمل كاسات هواء عن طريق القابلة خوفاً من إصابتها بالרטوبة، وهى إما أن تكون عن طريق إحضار كوب زرواية (إناء فخار) وإشعال كبريت فيه حتى يحترق الأكسجين الموجودة فيها ثم وضعها على ظهر السيدة .

٦- تحضر المرأة حمامة بيضاء لم تحلق سوى مرة واحدة ثم تذبحها، وتصعد بها إلى السطح لتسمع ثلاث أذنان (المغرب والعشاء والفجر) حتى لا تكون الشمس ساطعة ثم تأكلها .

الممارسات والتحريمات المرتبطة بالحمل

يعد الحمل الوظيفة التى لا نظير لها للمرأة فلا يوجد مجتمع يستمر بدون إنجاب أطفال، لذا فالحمل يحقق أهم وظيفة للمرأة ألا وهى الإنجاب^(٢٦).

وهناك بعض الأعراض العامة التى تصيب المرأة وتعد علامات على حدوث الحمل منها تأخر نزول الدورة الشهرية والرغبة المستمرة فى النوم

وانتفاخ البطن وكبر حجم الثدي وتغير لونه، وآلام الظهر، وظهور كلف على الوجه والعنق، بالإضافة للرغبة في بعض الأطعمة والفاكهة في غير أوانها ويسمى "وحم" - فلقد ذكرت إحدى المبحوثات "إننا أتوحت على كبده وهرشت في أيدي طلعت على أيد بنتي حنة كبده وكل ما تكبر، تكبر معها" (مع الأخذ في الاعتبار أن الكبده من الأطعمة إلى يستحب عدم تناولها أثناء الحمل) - وكذلك كراهية بعض الأشياء مثل الشاي ورائحة السجائر ورائحة صابون الحمام، وقد تكره معاشرة زوجها في الأشهر الأولى، وغيرها من الأعراض التي تختلف من امرأة لأخرى ومن حمل لآخر. وكذلك بين حمل الذكور عن حمل الإناث فتقول إحدى الإخباريات "وأنا حامل في الثلاث صبيان بطني صغيرة جداً مكنش حد يصدق أني حامل إلا لما أولد، أما في البنت بطني كبيرة ومدورة" ومن أقوال المبحوثات عن الاختلاف بينهما "أنا برجع في الولد والبنت لا"، "البنت بتحلى أمها والولد بيوحشها"، "البطن المطاولة للأمام يبقى ولد ولو بطنها للجانب تبقى بنت"، "الولد يتحرك في البطن بسرعة والبنت تتحرك ببطي".

هناك بعض التحريمات والقيود التي تفرض على الحامل خوفاً من عدم اكتمال الحمل، منها ما يتعلق بالأطعمة والمشروبات مثل عدم شرب المياه الغازية أو القرفة أو المشروبات الساخنة . وكذلك لا تأكل الشطة والكبد والعسل وتعتقد الكثيرات أنه يجب أن يمتنع الزوج عن جماع الزوجة في أشهر الثلاثة الأولى حتى لا يحدث لها إجهاض بينما يفضل أن يكثر من ذلك في الشهر الأخير لتسهيل عملية الولادة .

كما يجب ألا تنتظر الحامل إلى الأشخاص المعاقين أو المعتوهين، بل يجب أن تحرص على النظر إلى الصور الجميلة .
وأيضاً لا تحلق في الحيوانات الشرسة فكما تقول إحدى المبحوثات "متبصش للكلاب عشان العيل ما يطلعش شرس زيهم" ..

أما عن تأخر الحمل فإنه يقترن بكثير من الممارسات نظراً لأنه يعد من الأوضاع التى لها صداها الاجتماعى والتقافى والنفسى، ولذا تلجأ النساء إلى كل الطرق التى من شأنها إنهاء هذا الوضع .

وهناك بعض الاختلافات بين المبحوثات من الأميات والمتعلمات فيما يتعلق بتأخر الحمل، فبينما ترى الأغلبية من الفئة الأولى أنه يبدأ الشعور بالقلق من تأخر الحمل بعد حوالى ستة أشهر، ويجب البدء فى البحث عن أسباب عدم الإنجاب سواء من خلال القابلة أو المشايخ ثم الذهاب للطبيب وبعد عشر سنوات يبدأ الأمل فى الإنجاب يخبو على الرغم من حالات حمل حدثت بعد أكثر من عشر سنوات .

وبالنسبة للفئة الثانية فترى المبحوثات أنه بعد سنة على الأقل يجب البحث عن أسباب عدم الإنجاب بالذهاب إلى الطبيب وعمل التحاليل اللازمة لعلاجها، ولا تفقد الأمل إلا بعد أن يكشف لها الطبيب عن عائق يمنع الحمل أو أن تبلغ السيدة سن اليأس .

الحمل الكاذب وهى حالة تعتقد المرأة خلالها أنها حامل بينما هى ليست كذلك، وهناك بعض العلامات والأعراض التى تشبه الحمل مثل تأخر الدورة الشهرية *menstruate* على الرغم من عدم تخصيب البويضة، وهذه الحالة قد تحدث لأسباب نفسية أو ورم أو اضطراب فى الهرمون الجنىسى^(٢٧).

وتتشابه أعراض الحمل الكاذب مع نفس أعراض الحمل الحقيقى أو بعضها، مثل انقطاع الدورة الشهرية وانتفاخ البطن والقيء والرغبة المستمرة فى النوم، وكراهية بعض الأطعمة والروائح بل وكراهية العلاقة مع الزوج أحياناً، وقد ترغب فى بعض الفواكه فى غير أوانها أو أطعمة غير معتادة عليها .

وقد تبين من الدراسة أن أغلب المبحوثات سواء كن أميات أو متعلمات قد سمعن عن الحمل الكاذب، لحدوثه لهن أو إحدى قريباتهن أو

جيرانهن ومن أهم أسبابه لدى المتعلّقات هو تأخر الحمل والرغبة الشديدة في الإنجاب أو من أعراض من اليأس وخاصة في البداية عندما تنقطع الدورة الشهرية عن النزول فتعتقد السيدة أنها حامل . أما الأميات بالإضافة للأسباب السابقة فقد نكرن إنه قد يرجع للغيرة من زواج الزوج مرة أخرى أو للغيرة من حمل إحدى الأقارب أو الجارات، والأغلبية يلجأن للطبيب. وتقول إحدى المبحوثات (أمية) جارتى حسّت إن جوزها هايتجوز عليها ويطلقها، تأخرت عليها الدورة شهرين وحسّت بغمان نفس وبوخة، قالت إنها حامل، ولما راحت للدكتور قال لها ده مش حمل وأنه حمل كاذب، خافت تقول لجوزها استنتت كام شهر وقالت إنها سقطت (أجهضت).

كما تلجأ المرأة التي تظهر عليها أعراض الحمل الكاذب إلى القابلة في البداية فكما تذكر إحداهن (أمية) "بنت سلفتى لما تأخرت عليها العادة، راحت للداية لقت صدرها ملىان عن ما كان، قالت لها متقوليش لحد أنتى حامل وكل ما تكبر بطنها يتأكد حملها وتيجى تمام على جنبها يتقلب معها، وحسّت بستعب شديد أخذوها للدكتور وعمل لها أشعة وطلع أنه كيس ميه وعملت العملية وحملت بعد سنة". وقد تكتشف الزوجة أن حملها كاذب بنفسها لنزول الدورة الشهرية بعد تأخرها عدة شهور، أو أن تتأخر عليها الدورة تسعة أشهر ولا تلد فتدرك أنه حمل كاذب .

وتختلف النظرة بين المبحوثات عن مكنون الحمل الكاذب فنقول إحداهن "عبارة عن دم متكون ذى عنقود العنب" وأخرى "ده دم فاسد مخزون فى البطن وتروح للدكتور يديها حقنة تنزل الدم"، وثالثة تروى "أختى كانت فاكره نفسها حامل وراحت للدكتور طلع من بطنها حاجة ذى كوز اللوف"، وقد تعتقد كثير من المبحوثات (المتعلّقات) أن الحمل الكاذب هو "حمل خارج الرحم نتيجة حدوث الإخصاب خارج الرحم ... ده تخصيب للبويضة خارج الرحم".

أما عن النظرة للمرأة التى يحدث لها حمل كاذب فهى أما أن تقابل بالشفقة والعطف والدعاء أن يرزقها الله بالابن الذى تشتاق إليه، وقد تتعرض فى بعض الأحيان للسخرية والاستهزاء وخاصة من أهل الزوج وزوجات أخوته ويرشقونها بالعبارات الجارحة مثل "عشمونى بالحلق خربت أنا ودانى" "يا فرحة ما تمت خدّها الغراب وطار".

وبالنسبة لحدوث الإجهاض فإن الأمثال الشعبية تعكس التعاطف مع المرأة مثل "ما تقوليش لأبوه أيده فى أيد أخوه"، "أول بيضة للغراب"، وبجانب أن أغلب المبحوثات المتعلّقات تؤيدن الذهاب إلى الطبيب لأنه يربط الرحم ثم يفكه ساعة الولادة، أو يعمل لها التحاليل لمعرفة أسباب الإجهاض وتحديد العلاج المناسب للحالة . أما عن أسباب الإجهاض من وجهة نظر المبحوثات الأميات والممارسات المرتبطة بها فهى تدور حول بعض الأعمال السحرية التى تقوم بها إحدى السيدات التى تكرهها أو تريد إيذاؤها وعليها أن تذهب للشيخ لعمل الأحجية وتضعه فى صدرها حتى يكتمل الحمل، وورق مكتوب بماء الورد والزعفران وتضعه فى الماء لمدة ست ساعات ثم تستحمى به وبعد ذلك تلقيه فى مفترق طرق، وتذكر إحدى المبحوثات "فيه شيخ يعالج الحالات دى أنه يشاور بالخشبة على الست ويقرأ عليها آيات ومن جلسة واحدة يعرف عندها أيه ويعالجها". أو تذهب للشيخة جارية التى تقوم بالكتابة على ورق لتضعه فى الماء ليلة الخميس وتستحم ساعة أذان الجمعة . وتعطى للمرأة صوفه لتلبسها (توضع كاللبوس فى الرحم) وقد تنصحها بألا تنظر إلى المرأة كثيراً حتى لا تغضب أختها تحت الأرض "فتخبطها وتسقط". وقد يحدث الإجهاض بسبب ضعف ظهر المرأة فلا يتحمل الجنين وتذهب إلى القابلة لتحضر لها قفل فى قطعة من شباك الصيد حتى يكتمل الحمل . ومن الممارسات أيضاً أن تقوم فتاة بكر بإغلاق قفل على

ظهرها طوال فترة الحمل حتى لا ينزل الجنين اعتقاداً منهم أن إغلاق الظهر بالقل سوف يغلق الرحم فلا يحدث للمرأة إجهاض وتستطيع أن تكمل حملها.

الولادة وخصوبة المرأة

وعلى الرغم من أن إنجاب طفل دليل على خصوبة المرأة، إلا أن عملية الولادة نفسها تحاط ببعض اللطقوس خوفاً من إصابة الأم "بالكبسة" - عرضنا لها من قبل - والتي تؤدي إلى انقطاع اللبن أو عدم إنجابها مرة أخرى .

ولقد تبين من الدراسة الإثنوجرافية أنه على الرغم من الفروق البنائية بين المتعلمات والأميات، فالقئة الأولى تحرص على الولادة عند الطبيب أو المستشفى خوفاً من التلوث أو الإصابة بالأمراض وحتى تكون تحت الرعاية الطبية، وهي لا تهتم كثيراً بكيفية التخلص من المشيمة، بينما أغلب المبحوثات الأميات يحرصن على الولادة في المنزل لأن القابلة تأخذهن على راحتهن، وهن يتفاعطن بها إلا في الحالات التي تواجه صعوبات فتشير عليهن بدخولها المستشفى، كما يحرصن على عدم الخروج من المنزل قبل مرور شهر عربي، وكذلك وضع كيس من الزهرة الزرقاء (تستخدم في غسيل الملابس)، أو بعض الخرز في صدرها لمنع حدوث الكبسة، وإذا حدث فإن هناك العديد من الممارسات لفكها .

إلا أن الجدير بالملاحظة أن أغلب المبحوثات من المتعلمات قد ذكرن أنهن يخضعن أحياناً لرغبة الأم أو الحماة في بعض الممارسات مثل ضرورة أن تخرج لزولرها - وخاصة إذا لم يهل عليها شهر عربي جديد - حتى لا تدخل عليها إحداهن وعليها الدورة الشهرية أو تتحلى بذهب جديد أو بندقى (عيار ٢٤)، أو لم فطمت طفلها أو ولدة في نفس الشهر العربي - وهي كلها حالات يعتقد أنها تحدث للكبسة، إلا أنهن رفضنا الممارسات المتعلقة بفك الكبسة وفضلن الذهاب إلى الطبيب لمعالجة الأسباب العضوية، بينما ترى

أغلب المبحوثات من الأميات أنهن يقمن بالممارسات التي تفك الكبسة - سبق تناولها - وإذا فشلت يذهبن إلى الطبيب .

الممارسات المرتبطة بالخلاص

ويرتبط الحبل السرى والمشيمة (الخلاص) عند كافة شعوب الأرض تقريباً سواء المتخلف أو المتحضر بروح وحياة وموت وصحة وطباع ونجاح أو فشل الشخص الذى يولد فيه، ولذلك نجد أنه يرتبط بالاعتقاد الإنسانى فى الروح الخارجية أو الروح التى تتفصل عن الجسد، ومن هنا أصبح يعتقد أن ما يحدث للخلاص يؤثر فى حياة الطفل بل ويحدد مصيره حيث يعتقد أنه يحوى روح الطفل الوليد أو يضم روحه الحارسة أو هو أخوه أو توأمه الحقيقى، وإنه مرتبط به ارتباطاً وثيقاً . فالتصرف فيه أو مصيره سوف يحدد مهارات الطفل وحظه ومصيره فى الحياة . وتنتشر تلك المعتقدات لدى كافة شعوب الأرض . فلو نظرنا إلى قبائل اليوقاغير Yukaghir مثلاً فى شمال شرقى سيبيريا فنجد أنهم يلاحظون تلك العلاقة التعاطفية بين الوليد وبين خلاصه حيث يلف فى جلد الرنة ويلفون معه نموذجاً مصغراً لقوس وسهماً وسكيناً خشبية صغيرة، وقطعا صغيرة من الفراء، وذلك بهدف أن يصبح هذا الوليد صائداً ماهراً . أما خلاص البنات فتوضع معه سكين صغير مما يستعمله النساء، و "كستبان" و "إبرة" ويلف كل هذا مع الخلاص فى لفة، والهدف من ذلك أن تصبح المرأة ماهرة فى بيتها^(٢٨).

وتفيد المادة الإثنوجرافية إلى ارتباط الخلاص بكثير من الممارسات التى تساعد على خصوبة المرأة، لاعتقادهم أن استخدام الخلاص يجعل المرأة العقيم فى حالة انفعال كامن مما يساعدها على التبويض كما يعتقد أن الرحم والجسم يغارا من خلاص المرأة الأخرى فتحمل .

ومن تلك الممارسات أن تجلس المرأة التى لا تتجب على الخلاص فور نزوله وتجعل حرارته تدخل فى جزئها الأسفل ويفضل أن تكون

السيدتان أقارب حتى يسمح لها بحضور الولادة التي تقتصر على المقربات من الأم وكذلك خوفاً من إصابتها بالحسد إذا كانت غريبة، وعن ارتباط الجلوس على الخلاص بحدوث الحمل ترى أغلب المبحوثات (الأميات) أنه يجعل جسم الواحدة تغير" ومن أقوال المبحوثات (أميات) "قريبتي أتجوزت قبلي ومحملتش، ولما جيت أولاد أخذت خلاص بنتي وقعدت عليه وحبلت بعدها بشوية" "بيعكوا أضمه (ياخذوا قطعة صغيرة) من الحبل السرى وتلبسه زى الصوفة" "الواحدة اللي ما بتخلفش تأخذ قطنه فيها دم الخلاص وتضعه فى سفرتها هل "رحمها" وعلى الرغم من العديد من الآراء التي تؤيد الاعتقاد أن الخلاص يمنح المرأة الخصوبة إلا أن البعض منهن ذكرن أن هناك العديد من الحالات فعلت ذلك ولم تحمل .

وبالنسبة للمبحوثات من المتعلّمات فقد استكرن تلك الممارسات على الرغم من علمهن باستخدامها فى العائلة أو المعارف وقد أجمعن على أن أفضل وسيلة لعلاج مشاكل الخصوبة سواء عقم أو تأخر حمل أو إجهاض متكرر هو الذهاب إلى الطبيب وإجراء التحاليل والأشعات اللازمة وتقول إحدى الإخباريات "عمتى (أخت الزوج) قعدت على خلاص سلفتها سبع مرات وفعلاً تم الحمل، وطلبت من مرات أبنها ما بتخلفش تقعد على خلاص مرات ابنها اللي لسه والدته لكنها مارضتش أبداً لأنها متعلمة".

كما تتضح الاختلافات بين كل من المتعلّمات والأميات فى طرق التخلص من الخلاص، حيث تحرص أغلب المبحوثات من الأميات على التخلص منه فى مياه جارئة ولا بد أن ترمى أخت الوالدة أو أمها وهى تضحك حتى يكون الطفل بشوش الوجه، وفى المياه الجارية حتى يطول عمره. ومن الأقوال المتواترة "اللى خلاصه يرمى فى المياه جرحه يخف على المياه واللى تدفنه فى التراب جرحه يغيب" كما يعتقد إن الرمي فى البحر يمنع استخدامه فى إيذاء الأم أو الطفل من قبل إحدى السيدات التى تريد

إيذاءها. وتحرص بعض العائلات الريفية على دفن الخلاص في الأرض
ومعه مسمار وكيس ملح لمنع رائحة التعفن وغالباً ما يدفن على عتبة مكان
يكثر بمسقبل زاهر لطفلهم مثل عتبة مدرسة أو كلية "عشان يطلع متعلم
ويحسب للعلام"، أو على عتبة صائغ أو صيدلية لاعتقادهم أن مستقبله يتأثر
بهما . وقد يفض البعض دفنه على عتبة البيت حتى يجلب الرزق لأهله، ولا
يترك الخلاص في الشارع حتى لا يأكله كلب فيموت الطفل .

وبالنسبة لأغلب المتعلمات تتم ولادتهن في المستشفى أو لدى الطبيب
الخاص، ولم يبدن اهتمام للاحتفاظ بالخلاص والقلة منهن فقط ترى ضرورة
أخذه ليتم دفنه تحت الأرض لأنه سنة .

الخصوبة وتنظيم الأسرة

يهتم التراث الشعبي بالخصوبة، ولا ينكر شيئاً عن فكرة تنظيم
الأسرة، ذلك أن كثرة الإنجاب من القيم الاجتماعية التي لا زالت سائدة في
المجتمعات التقليدية فهي دليل على أنوثة المرأة التي تكتسب مكانتها في
المجتمع الريفي كما أنها دليل على رجولة الرجل، وهي تتفق والاتجاه
الروحي الذي يسود القرية المصرية مثل "الأولاد أحباب الله"، "المال والبنون
زينه للحياة الدنيا"، "ربنا مخلش حد ونسأه"، "اللى خلقهم يرزقهم". ومما لا
شك فيه أن المأثورات الشعبية المرتبطة بالخصوبة من العوامل الهامة
المؤثرة في شخصية الإنسان الريفي ومن ثم في سلوكه الإنجابي .

كما أرجع الباحثون عامة ارتفاع نسبة الخصوبة في شمال إفريقيا
ومجتمعات الشرق الأوسط إلى الدور الذي تقوم به المعتقدات الدينية والثقافة
الشعبية حيث إنجاب الأطفال من القيم المرغوبة في تلك المجتمعات مثل
امتلاك الثروة . معظم الأبحاث التي تناولت الخصوبة، كانت بغرض بحث
النمو السكاني ومدى انتشار وسائل منع الحمل، والإقبال عليها .

وعلى الرغم من أن هناك اتفاقاً عاماً على أن نسبة الخصوبة في
المدن تنخفض عنها في المناطق الريفية إلا أن ضبط النمو السكاني

وانخفاض الخصوبة لا يرتبط فقط بالحضرية ولكن أيضاً بارتفاع المستوى التعليمي والمكانة الاقتصادية وتأخر سن الزواج^(٢٩).

كما يجب أن يؤخذ في الاعتبار العوامل الثقافية وما تحويه من قيم ومعتقدات، والتكامل البنائي الذي يشمل النظم الاجتماعية والاقتصادية والقرابية والضبط الاجتماعي لأنها تكشف بوضوح لماذا يرغب بعض الأشخاص في إنجاب الأطفال بينما لا يرغب الآخرون، مع الوضع في الاعتبار إدراكهم المعرفي لمفهوم الخصوبة^(٣٠).

مما لا شك فيه أن زيادة معدلات المواليد والخصوبة في مصر بعامة وفي الريف بخاصة لا ينبع فحسب من موقف ثقافي عام يرتبط بتفضيل الأسرة الكبيرة العدد وتفضيل الذكور، وإنما ينبع أيضاً من عوامل بنائية تتصل بطبيعة الأسرة ومستواها الاقتصادي ودرجة التعليم وغيرها من المتغيرات^(٣١).

كما أن هناك عاملين هامين يؤثران في درجة التحكم في نسبة الخصوبة وهما الدوافع وأدوار الجنس، ولذا فإن تخفيض نسبة الخصوبة يرتبط بتوافر دوافع الزوجين لهذا، ففي مجتمع يفضل الأطفال سواء من قبل الرجال أو النساء، وخاصة النساء اللاتي ترى أن الأطفال مصدر لامتلاك القوة وتعزيز لمكانتهن عند الزوج، ولا شك أن أغلب النساء في الثقافات العربية بصفة خاصة يشتركن في الاهتمام بالخصوبة والقدرة على الإنجاب لارتباطها بهويتهن الأنثوية^(٣٢).

ولا شك أن التعليم يساعد على أيجاد الوعي نحو اتجاهات تنظيم الأسرة وتنمية موقف ملائم، ولذا فإن الاستثمارات الضخمة للقضاء على الأمية جديرة بالنقطة لأنها لا ترفع فقط مستوى المعرفة بل إنها تحدث تغييراً في الاتجاهات أيضاً^(٣٣).

كما أكدت دراسة رينوتر Lee Rainwater في كتاب عن منع الحمل والخصوبة بعنوان الفقراء وإنجاب الأطفال، أن تعليم الزوجة أكثر

ارتباطاً بحجم الأسرة، وأنه كلما ازداد التعليم فإن متوسط حجم الأسرة يصبح أصغر وأن المتعلّقات تعليم متوسط لديهن أسر تضاعف في حجمها أسر المتعلّقات الجامعيات^(٣٤).

ولقد أظهرت الدراسة التي قامت بها علياء شكرى عن المرأة فى الريف والحضر، أن المرأة المتعلّمة هى أكثر الأمهات قدرة على التحكم فى ضبط خصوبتها، وهو أمر يرجع فى جانب منه إلى التعليم نفسه، ولكنه يرجع فى الجانب الأعظم إلى طبيعة النشاط الذى يفرضه التعليم على المرأة وطبيعة الوضع المتميز الذى تحظى به داخل المجتمع المحلى خاصة المجتمع الريفى، وبالرغم من صدق هذا الافتراض التام إلا أن الدراسة قد أكدت أيضاً على أن هناك بعض الظروف التى قد تعترض قدرة المرأة المتعلّمة على تحقيق ما تصبو إليه من إنجاب عدد قليل من الأطفال . ومن أهم هذه الظروف تدخل الحماة والأقارب عندما تكون الزوجة خاضعة لسيطرتهم داخل وحدة معيشية واحدة^(٣٥).

وتعد إجراء عملية العقم من الوسائل الأساسية لمنع الحمل لأنها تعنى إنهاء القدرة على الإنجاب للزوجين، وقد توصلت إحدى الدراسات المسحية القومية أن ٩% من الأزواج فى سن إنجاب الأطفال انتهت خصوبتهم بهذه الطريقة ومن بينهم ٩٠% من تلك الحالات تمت على الزوجة^(٣٦). وقد يرجع إجراء عملية العقم للزوجة إلى أنه فى حالة الانفصال بين الزوجين فإن الأطفال غالباً ما يضموا للزوجة، وإن الزوج قد يرغب فى إنجاب أطفال من زوجته التالية^(٣٧).

إن توافر وسائل تنظيم الحمل منذ عام ١٩٧٤ ساعد على إتاحة الفرصة للمرأة لتخطيط حياة أسرتها . وبجانب الوسائل التكنولوجية لتنظيم الحمل هناك ممارسات شعبية لمنع الحمل أو تأجيله ترتبط بالمعتقدات الشعبية منها إذا أرادت الأم الحامل ألا تلد أطفالاً لفترة معينة، تأتى ببذور نبات الخروج، وعقب الولادة تأكل واحدة إذا أرادت ألا تحمل لمدة عام، واثنين إذا

أرادت ألا تحمل لمدة عامين وهكذا، ويعتقد أن لهذه الطريقة فاعلية شديدة، وإذا كانت امرأة تحمل ضعيفة لامرأة أخرى تتمنى ألا تتجب فإنها تدس لها بعض بذور الخروع فى طعامها مما يجعلها غير قادرة على الإنجاب^(٣٨).

ومن المعتقدات السائدة فى المجتمع المصرى والمرتبطة بالإنجاب وتلعب دوراً بارزاً فى الزيادة السكانية المعتقدات المرتبطة بالإنجاب كقيمة أساسية والمعتقدات المتعلقة بمكانة المرأة الولود أعلى من قيمة المرأة العقيم، والتصورات القائمة فى أذهان الريفيين عن قيمة الأولاد الذكور وتفضيلهم على الإناث والقيم الدينية الراسخة عن الإنجاب بأن الأطفال زينة الحياة الدنيا وأنهم أحباب الله- بالإضافة إلى الميراث الذى يعد من المسائل الرئيسية التى يعول عليها كثيراً فى كثرة الإنجاب، وارتفاع مكانة الولد الذكر الذى يرث دائماً ضعف الأنثى "للذكر حظ مثل حظ الانثيين" ولذا تفكر وتحرص كل أسرة على أن يكون لديها مولود ذكر للحفاظ على ثروة الأسرة. ومن الجدير بالذكر أن هذه القيم وتلك التصورات تعد هى المحرك الأساسى للسلوك الإنجابى، وتبدو مجسدة فى كثير من الأفعال والممارسات لدى الأفراد فى مختلف القطاعات المجتمعية، وذوى المستويات الاجتماعية المتباينة . ولا نبالغ إذا قلنا أن هذه تعد من المحددات الأساسية للسلوك الإنجابى، والتى تلعب دوراً أساسياً فى عملية تنظيم الأسرة، إذ يتوقف على فهمها ودراسة مدلولاتها نجاح تلك البرامج أو فشلها^(٣٩).

ومن الملاحظ بالنسبة للمبحوثات ارتفاع نسبة خصوبة الأميات عن المتعلّمات حيث نجد متوسط عدد الأبناء لأغلب المبحوثات المتعلّمات ما بين طفلين إلى أربعة أطفال وبالنسبة للأميات من أربعة إلى ستة أطفال، كما من الملاحظ إن الرغبة فى إنجاب الولد قد يؤدى إلى تكرار الحمل والإنجاب، وقد تكرر المرأة الحمل عدة مرات على الرغم من إنجابها للولد حتى يكون له أخ يساعده، ومن أهم أسباب تفضيلهم للولد إنه امتداد للعائلة، ويمكن الاعتماد عليه وقت الشدة، ولمساعدة والده فى الأرض . إلا أن تزايد الاتجاه

نحو المساواة بين الولد والبنت خاصة فيما بين المتعلّقات من أسباب إكتفاء الزوجة ببنتين أو ثلاثة على الأكثر، وكما تذكر بعض المبحوثات أن البنت أصبحت مثل الولد فى التعليم والعمل وقد تتفوق عليه أحياناً، كما أن البنت تعاون أمها وهى سند لها فى الكبر والمرض، بالإضافة إلى قناعتهم إن كل من الولد أو البنت نعمة من الله يهب لمن يشاء ذكوراً ويهب لمن يشاء إناثاً.

أما بالنسبة لاتجاه المبحوثات لتنظيم الأسرة فعلى الرغم من اقتناع كل من الفئتين بفكرة تنظيم الأسرة واستخدام الوسائل المتعددة لمنع الحمل سواء الحبوب أو اللولب أو الحقن واتفاقهم على رفض الزوج استخدام أى وسيلة لمنع الحمل من خلاله، فهناك بعض الاختلافات بينهم من حيث عدد الأبناء التى يبدأ التفكير بعد إنجابهم فى استخدام وسائل تنظيم الأسرة وأسباب ذلك، بالنسبة لفئة المتعلّقات ذكرت أغلب المبحوثات بعد الطفل الثانى، إذا كانا ولداً وبنتاً، وبعد ثلاثة فى حالة إنجاب جنس واحد سواء ذكور أم إناث . وأهم الأسباب هى حاجتهم للرعاية والتوجيه السليم، وعدم توفر الوقت والجهد لتربية أكثر من اثنين أو ثلاثة وخاصة مع عمل المرأة .

أما بالنسبة لأغلب المبحوثات الأميات فإن عدد الأبناء التى تفكر بعدها فى تنظيم أسرتها بعد الطفل الرابع أو الخامس ومن أسباب استخدام وسائل لمنع الحمل هى مرض الأم أو حاجة الأسرة إلى مصاريف كثيرة لا يقوى عليها الأب، أما اللاتى رفضن فكرة تنظيم الأسرة وأغلبهن من الأميات أما لأسباب دينية وأن الأولاد نعمة من الله، وكل مولود ييجى برزقه، أو الاقتناع أن الأولاد عزوة وسند عند العجز والكبر.

النتائج العامة للدراسة

١- لقد كشفت الدراسة عن أن القرية المصرية لا زالت غنية بعناصر التراث الشعبى وخاصة تلك المتعلقة بالقيم الاجتماعية والروحية، أو التى تؤدى وظيفة فى المجتمع، وفيما يتعلق بالممارسات الشعبية المرتبطة بخصوصية المرأة، فإن استمراريتها يرجع إلى ارتباطها بقيم الإنجاب،

وخصوبة المرأة وارتباطها بارتفاع مكانة المرأة المنجبة في المجتمع الريفى عن المرأة العقيم، كما أنها وسيلة لتحقيق رغبة المرأة العقيم والمحيطين بها فى الإنجاب .

٢- أن المادة الإثنوجرافية لمجتمع البحث غنية بالممارسات الشعبية والتي أكثر انتشاراً بين النساء الأميات. ويرجع ذلك بجانب قلة الوعى الصحى والمعتقدات الشعبية المرتبطة بها، أيضاً هي متاحة لهن فى أى وقت بالقرية سواء عن طريق المشايخ أو القابلة أو النساء كبار السن أو حتى حالات الولادة التى يستخدم الخلاص فى بعض الممارسات فى أغلب الأوقات، بالإضافة إلى ذلك رخص تكاليفها عن الذهاب إلى المستشفى أو الطبيب وقد يحتاج إلى تحاليل وأشعات تتطلب المصاريف والمبالغ التى لا تقدر عليها .

٣- أن القيود والمحرمات التى تفرض على العروس والسيدة حديثة الولادة قبل مرور شهر عربى يعكس الخوف من تعرض أى منهما للكبسة وهى تعنى فى مجتمع البحث تعرض المرأة لبعض الأشخاص أو الأشياء التى من شأنها أن تعوق حملها وتفقد حبوبتها ولذا فهناك الكثير من الممارسات الشعبية التى تمارس لفك الكبسة (فقدانها القدرة على الإنجاب).

٤- كما أوضحت الدراسة تزايد الاتجاه نحو اللجوء إلى الطبيب أو المستشفى لحالات العقيم والإجهاض وحتى متابعة الحمل والولادة وخاصة مع نجاح العلاج الطبى لتلك الحالات . وقد ساعد على ذلك القرب من المدينة وارتفاع نسبة التعليم فى القرية بصفة عامة والمرأة بصفة خاصة، كما ساعد انتشار وسائل الاتصال على نشر الوعى الصحى.

٥- لقد كشفت الدراسة عن ارتباط كثير من الممارسات بالاعتقاد النفسى فى قدرتها على منح الخصوبة، كما أن بعض من تلك الممارسات تصيب المرأة بحالات نفسية سيئة وخاصة المتعلقة بالميت (الغسل والتغطية وفتح القبور)، كما تؤدى البعض منها إلى الإصابة بالمرض أو الغثيان وخاصة

المرتبطة بالخلاص واضطرار المرأة العقيم الجلوس عليه أو اخذ قطعة صغيرة منها واستخدامها كاللبوس يوضع في الرحم . وكذلك فشل الشيخ أو الشبيخة في علاج كثير من الحالات، على الرغم مما يشاع من قدرته على علاج حالات مشابهة، قد يكون للإيحاء النفسى دور فيه.

٦- كما تبين أن هناك بعض الاختلافات بين المبحوثات الأميات والمتعلمات فيما يتعلق بالممارسات الشعبية والعلاج الطبى فبينما تلجأ الفئة الأولى إلى الممارسات الشعبية وبعد فشلها تلجأ إلى الطبيب، فإن الفئة الثانية تلجأ إلى الطبيب وإذا لم يقدم لها أسباب عدم الإنجاب أو لم تجد جدوى من العلاج الطبى فقد تتجه إلى بعض الممارسات التى تلعب الأم أو الحماة دوراً هاماً فى إقناعها بجدواه .

٧- ولقد أوضحت الدراسة أنه على الرغم من ارتفاع نسبة الخصوبة بين المبحوثات الأميات عنها بين المتعلمات إلا أن القرية تشهد إقبالاً متزايداً نحو استخدام وسائل تنظيم الأسرة وإن كان الاختلاف بينهما فى الفترة التى يتخذ فيها القرار وكذلك فى عدد الأطفال المناسب حيث نجد للمتعلمات يفضلن تنظيم الأسرة بعد الطفل الثانى أو الثالث، بينما أغلب الأميات يفضلن تنظيم الأسرة بعد الطفل الرابع أو الخامس. وقد يلعب تفضيل إنجاب الذكور دوراً فى زيادة النسل نظراً لتكرار الحمل والإنجاب فى حالة إنجاب المرأة للإناث، وحتى إذا أنجبت ولداً فإنها تكرر الحمل حتى لا ينشأ وحيداً . ولا شك ان عناصر التراث الشعبى المرتبطة بخصوبة المرأة وارتفاع مكانتها عن المرأة العقيم اسهم فى الزيادة السكانية، لما للمأثورات الشعبية من تأثير فى الوجدان وبالتالي على سلوكه الإنجابى .

المراجع

- (1) Kay, Margarita; Anthropology of health; The Mosby Company; Sain Louis; U.S.A. 1978; p.7.
- (٢) فوزى العنتيل ؛ الفولكلور ما هو؟ دراسات فى التراث الشعبى ؛ دار المسيرة ؛ القاهرة ؛ ١٩٨٧ ؛ ص ١٩ .
- (٣) صفوت كمال؛ مناهج بحث الفولكلور العربى بين الأصالة والمعاصرة؛ عالم الفكر المجلد السادس ؛ العدد الرابع ؛ الكويت؛ ١٩٨٦ ؛ ص ٢٠٢
- (٤) المرجع السابق ؛ ص ٢٠٣ .
- (٥) الجهاز المركزى للتعبئة والإحصاء لمحافظة الدقهلية ١٩٨٦ .
- (6) Mosby s Medical Encyclopedia; Copyright; The Lrarning Company Inc. 1997. (Excerpted) .
- (٧) سيروى كالن ؛ عالم يفيض بسكانه ؛ عالم المعرفة ؛ العدد ٢١٣؛ المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب؛ الكويت ؛ سبتمبر ١٩٩٦ ؛ ص ١٥٨-١٨٦ .
- (٨) نجيب ميخائيل ؛ مصر والشرق الأدنى القديم ؛ مؤسسة المطبوعات الحديثة ؛ القاهرة ؛ ١٩٥٩ ؛ ص ٣٤٦
- (٩) يوليوس جيار ولويس ريتز ؛ الطب والتحنيط فى عهد الفراعنة ؛ تعريب انطوان نكرى ؛ المتحف المصرى ؛ القاهرة ؛ لا توجد سنة للنشر ؛ ص ٤٩ .
- (١٠) نجيب ميخائيل ؛ مرجع سابق ؛ ص ٣٤١ .
- (١١) أحمد إسماعيل النعيمى ؛ الآلهة والإناث فى الموروث الأسطورى والشعرى قبل الإسلام ؛ مجلة الفنون الجميلة ؛ العدد التاسع عشر ؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب ؛ القاهرة ؛ ١٩٨٧ ؛ ص ٨ .
- (١٢) وينفريد بلاكمين ؛ الناس فى صعيد مصر (العادات والتقاليد) ؛ ترجمة أحمد محمود؛ عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية؛ القاهرة؛ ١٩٩٥ ؛ ص ٧٨ .

- (13) Alexander, Alland, Adaptation in Cultural Evolution; Columbia University Press; N.Y. 1970; p.154. .
- (14) Mosby s Medical Encyclopedia; op. Cit
- (١٥) جيلبير دوران ؛ الأنثروبولوجيا (رموزها وأساطيرها) ؛ ترجمة مصباح العمير ؛ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ؛ بيروت ؛ ١٩٩١ ؛ ص٨٣ .
- (١٦) محمد عبده محجوب ؛ أنثروبولوجيا الزواج والأسرة والقرابة ؛ دار المعرفة الجامعية ؛ الإسكندرية ؛ ١٩٨٥ ؛ ص١٦٤ .
- (١٧) محمد الجوهري وآخرون ؛ دراسات في علم الفولكلور ؛ دار المعرفة الجامعية ؛ الإسكندرية ؛ ١٩٩٢ ؛ ص٢٣٤ .
- (18) Kaur, Surjit; Family Planning in two Industrial units; Sterling Publisher Pvt., Ltd. India. 1978; p.14 .
- (١٩) فوزية دياب ؛ القيم والعادات الاجتماعية ؛ دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ؛ القاهرة ؛ ١٩٦٦ ؛ ص٢٤٥ .
- (٢٠) محمد عبده محجوب ؛ أنثروبولوجيا الزواج والأسرة والقرابة ؛ مرجع سابق ص١٧٢ .
- (21) Dodge, John & Kasch, Haward; "Marriage" in Encyclopedia Britannia; Vol. 14; William Benton Publisher; London; 1946; p.946.
- (٢٢) يوليوس جيار ولويس ريتز ؛ الطب والتحنيط فى عهد الفراعنة ؛ مرجع سابق ؛ ص٤٨ .
- (٢٣) علماء الحملة الفرنسية ؛ وصف مصر (المصريون المحدثون) ؛ ترجمة زهير الشايب ؛ مكتبة مدبولى ؛ القاهرة ؛ ١٩٨٩ ؛ ص٥٧ .
- (٢٤) أحمد رشدى ؛ ؛ مكتبة النهضة المصرية ؛ القاهرة ؛ ١٩٧١ ؛ ص١٤٦-٢٤٧ .

(٢٥) وينفريد بلاكمن ؛ الناس فى صعيد مصر (العادات والتقاليد) ؛ مرجع سابق، ص ٨١ .

(26)Kassler، Evelyn; Women:- An Anthropological View; Ho Rinehart and Winston; U.S.A.; 1979; p.73.

(27)Mosby s Medical Encyclopedia; op. Cit.

(٢٨) محمد الجوهري ؛ دراسة المعتقدات الشعبية (الجزء الثانى) ؛ دار المعارف بمصر ؛ ١٩٨٠ ؛ ص ٥٦٣-٥٦٤

(29)Bois، Cora; Human Fertility and Population Problems; Schenkman Publishing Company، Inc. U.S.A. 1993; p.258.

(30)Kay، Margarita; op. Cit.

(٣١) علياء شكرى ؛ المرأة فى الريف والحضر ؛ دار المعرفة الجامعية ؛ الإسكندرية ؛ ١٩٨٨ ؛ ص ٢٧٥ .

(32)Sticher، Sharon & Parpart، Jane; Women Employment and The Family in International Division of Labor; Macmillan Press Ltd. London; 1990; p.189.

(33)Nye، Ivan & Berado، Felix; The Family; Macmillan Publishing Comp. Inc.; N.Y. p.356. Balakrishna; p. 125 .

(34)Raianwater، Lee; Poor get Children ; Quadrangle Books; Chicago; U.S.A.; 1960; p.358.

(35)Freedman، Ronald; Op. Cit. p.26.

(36)Nye Ivan; op. Cit. p.356

(٣٧) وينفريد بلاكمن ؛ مرجع سابق ؛ ص ٥٨ .

(38)Bobhine, Jack Nobles & Fleming, Margaret; Socioloygy; Macmillan Press; London; 1983; p.71.

(٣٩) محمد الجوهري وآخرون ؛ دراسات فى الفولكلور ؛ مرجع سابق ؛ ص ٢٣٢ .

دليل المقابلة

البيانات الأولية:-

- ١- محل الإقامة:-
- ٢- الموطن الأصلي:-
- ٣- المستوى التعليمي للمبحوثة:-
- ٤- المستوى التعليمي للزواج:-
- ٥- المهنة (إذا كانت لا تعمل تذكر مهنة الزوج):-
- ٦- سن المبحوثة عند الزواج:-
- ٧- السن الحالي:-
- ٨- عدد الأبناء (يفضل أن يرتبوا حسب السن)
- ٩- ما هو سن الابن الأكبر:-
- ١٠- سن أصغر الأبناء:-
- ١١- ما هي أهمية الإنجاب بالنسبة للمرأة ؟
- ١٢- ما هي الأقوال أو العبارات أو الأمثال الشعبية التي تتردد في المجتمع لتعبر هم أهمية الإنجاب ؟
- ١٣- ما هي النظرة للمرأة التي لا تتجب (العقيم) ؟
- موقف الزوج:-
- موقف أهل الزوج:-
- موقف أهلها:-
- ١٤- ما هي الفترة التي يعتقد بعدها أن الحمل تأخر ؟ ومتى يفقد الأمل في الإنجاب؟
- ١٥- ما هي الأمثال الشعبية أو الأقوال المأثورة المرتبطة بالمرأة العقيم ؟
- ١٦- ما هي الممارسات الشعبية التي تقوم بها المرأة التي تأخر حملها ؟
- ١٧- متى تذهب للطبيب أو المستشفى؟ وما هي الحالات التي تستدعي ذلك؟

١٨- هل سمعت عن الحمل الكاذب ؟ (نعم) (لا)

فى حالى الإجابة بنعم يسأل السؤال التالى

١٩- ما هى أعراضه وأسبابه ؟ اذكرى أمثلة

٢٠- كيف تحسب فترة الحمل ؟

٢١- ما هى العلامات التى تظهر على الحامل ؟

٢٢- ما هى الممارسات أو التحريمات التى تتم أثناء الحمل ؟

مثل المأكولات

المناسبات التى لا تشارك فيها

أشخاص معينين

أعمال يجب أن تقوم بها

أخرى (تذكر)

٢٣- ما هى الحالات التى يحدث فيها الكيسة ؟ وطرق علاجها

الختان:-

الزواج:-

الولادة والنفاس:-

٢٤- ما هى أسباب الإجهاض من وجهة نظرك ؟ والممارسات التى تتم

لعلاجها؟ (يتم شرحها)

مشروبات معينة:-

أعشاب:-

وصفات عن طريق الدابة:-

اللجوء إلى الشيخ أو الشیخة:-

ممارسات أخرى (تذكر):-

٢٥- كيف يتم علاج المرأة المتعوقة (أى التى تلد ويموت أطفالها) ؟ اذكرى

الوصفات

٢٦- هل هناك علاقة بين فض البكارة وبين حدوث الحمل ؟ (مثل ضرورة
فضة ليلة الزفاف لسرعة الحمل) ؟

٢٧- هل يستخدم دم فض البكارة فى بعض الممارسات العلاجية من أجل
الإنجاب؟

نعم () لا ()

فى حالة الإجابة بنعم يسأل السؤال التالى

٢٨- ما هى تلك الممارسات ؟

٢٩- هل يعتقد أن هناك علاقة بين الدورة الشهرية وقدرة المرأة على
الإنجاب

٣٠- هل يوجد بعض الممارسات للفتاة فى فترة البلوغ أو قبلها ترتبط
بالخصوبة أو قدرتها على الإنجاب ؟

٣١- ما هى الممارسات المرتبطة بالولادة ؟ والتي تزيد من خصوبة المرأة
لتكرار الحمل

٣٢- ما هى الوسيلة التى يتخلصون بها من المشيمة (الخلاص) ؟

٣٢- ها تختلف طريقة التخلص من الخلاص فى الذكور عن الإناث ؟

٣٣- ما هى الممارسات التى يستخدم فيها الخلاص ؟

٣٤- هل تقومى بتنظيم الأسرة ؟ نعم () لا ()

فى حالة الإجابة بنعم يسأل السؤال ٣٥، ٣٦، ٣٧ .

٣٥- بعد كم طفل بدأت تنظيم الأسرة ؟

٣٦- ما هو السن التى بدأت استخدام وسائل منع الحمل ؟

٣٧- من الشخص الذى نصحك بتنظيم الأسرة ؟

٣٨- ما هى الأسباب التى دفعتك لتنظيم الأسرة ؟

٣٩- ما هى الأسباب التى جعلتك ترفض فكرة تنظيم الأسرة ؟

[illegible]

الفصل الثامن

التقاليد الاجتماعية والاختيار الزواجي

أولاً : مفهوم وأنماط الزواج

لا يوجد تعريف واحد عام ومقبول للزواج، بسبب الاختلاف الشديد بين الثقافات في تنظيمها الاجتماعي للعلاقة النوعية بين الذكور والإناث، ونظراً لوجود أشكال نادرة من الزواج في مجتمعات معينة، بحيث تجعل مثل هذا التعريف العام غير صحيح . وقد حاول بعض الكتاب أن يعرفوا الزواج من خلال الإشارة إلى الوظائف الجوهرية العامة لتلك المؤسسة والتي تتعلق في العادة بالتحكم في النشاط الجنسي وفي حقوقه وكذلك في شرعية الأطفال. ويركز جوف Gough على قواعد الشرعية، ذاكراً أن الزواج مؤسسة اجتماعية منتشرة عالمياً تؤسس شرعية الأطفال . وعلى أي حال فهناك مجتمعات لا تعد هذه الوظيفة فيها ضمن علاقة الزواج .

ويركز جودنوف Goodenough بدلاً من ذلك على علاقة الزواج باعتبارها علاقة تعاقدية تخول الحق للممارسة الجنسية مع المرأة . وربما كان هذا الحق المتواضع من التعريف له إسهام ولو قليل في تطور الدراسة الأنثروبولوجية للزواج الذي يمكن أحياناً أن يتخذ أشكالاً متباينة ومعقدة مثل زواج الشبح المشهور عند النوير وزواج المرأة من أخرى . ففي زواج الشبح نجد أن الأطفال الذين تلدهم أرملة بعد أن تزوجت مرة ثانية أو اتخذت عشيقاً أو عشاقاً، يظل ينظر إليهم كأبناء شرعيين من زوجها المتوفى. في شكل آخر نادر من الزواج بين النوير قد تتزوج المرأة من امرأة أخرى أكبر سناً، ويعتبر الأبناء الذين تتجلبهم تلك الزوجة أعضاء في البدنة الأبوية للزوج . والحالة المحدودة المشهورة الأخرى لمؤسسة الزواج في مجتمعات بشرية هي تلك الحالة ذات الانتساب الامومي في نيار Nayar والتي درسها جوف، حيث تعقد طقوس الزواج للشابات، ولكنهن لا يقمن مع أزواجهن، ويسمح لهن بمعاشرة آخرين يمكن أيضاً أن ينجبن منهم أطفالاً ولا يكون

نزوج أو العشيق أى حقوق على هؤلاء الأطفال الذين يصبحون أعضاء فى بدانة الأم^(١).

أهم تعريفات الزواج^(٢)

١- يعرف الزواج بوجه عام أنه علاقة جنسية مقررة اجتماعياً بين شخصين أو أكثر ينتميان إلى جنسين مختلفين، ويتوقع أن تستمر لمدة أطول من الوقت الذى تتطلبه عملية حمل وإنجاب الأطفال. وتكاد تكون العلاقة الثابتة هى أهم ما يميز الزواج فى مختلف الثقافات. طالما أن الزواج لا يتساوى فى امتداده مع الحياة الجنسية، وطالما أنه يستبعد علاقات البغى والزنا وأى نوع من العلاقات الجنسية العارضة أو التى لا يقرها القانون أو العرف أو الدين .

٢- أو إن الزواج مؤسسة اجتماعية، أو مركب من المعايير الاجتماعية يحدد العلاقة بين رجل وامرأة، ويفرض عليها نسقاً من الالتزامات والحقوق المتبادلة الضرورية لاستمرار حياة الأسرة وضمان أدائها لوظائفها ويعتبر حفل الزواج إعلاناً يعترف بمقتضاه كل من الزوج أو الزوجة بمكانته الجديدة فى المجتمع، وهى التى تكتسب من خلال التعاقد بينهما الذى يلقي كل التدعيم الاجتماعى.

٣- ويقوم بالزواج- من الناحية البيولوجية، استجابة للحقائق المتعلقة بالإنجاب البشرى وتربية الأطفال واعتمادهم لفترات طويلة على والديهم وحاجتهم إلى العناية الأبوية باستمرار . أن أهم ما يميز أو يشكل الزواج هو ارتباط التزاوج بالأبوة .. متأصل فى الأسرة أكثر من تأصيل الأسرة فى الزواج" ويقوم من الناحية الاجتماعية، على عناصر أخرى- توجد إلى جانب الاعتبارات الجنسية والوالدية- تعتمد على القبول أو الاستحسان الاجتماعى، فيصلح الزواج عقداً شرعياً يحدد علاقة الزوج بالزوجة

وعلاقة الآباء بالأبناء . ويتم بطريقة عامة ومقدسة بل قد يبارك في بعض الأحيان كسر من الأسرار الدينية المقدسة .

٤- ويتخذ الزواج في المجتمعات الإنسانية أشكالاً وصوراً عديدة، فقد يكون أحادياً أو تعددياً أو يكون من بين القرابة الأمومية أو الأبوية، سواء من حيث النسب أو الإقامة . وقد يكون داخلياً، يلزم الأفراد بالزواج من داخل الجماعة أو يحرم الزواج من داخلها . وتوجد إلى جانب جماعة المحارم الضيقة (المعروفة) اختلافات واسعة بين درجات التحريم في المجتمعات المختلفة، كما أن درجات العلاقة التي تحرم الزواج قد تختلف في المجتمع الواحد أو تتغير من وقت لآخر.

٥- أن الزواج (الإنساني)، لا تهتم به المجتمعات وتؤكد وتحميه، لأنه ينظم كل علاقة تكفل تربية وإعالة أطفال شرعيين فحسب، بل لأنه أيضاً نظام يدعم قيام روابط شرعية وأخلاقية واجتماعية واقتصادية بين الجماعات القرابية التي ينتمى إليها الزوجان . ومن هنا تفسر الأهمية التقليدية التي تعلق على موافقة الجماعة واستحسانها عند زواج أى عضو من أعضائها. تختلف اختيارات الزواج ومفضلاته والقيم المتعلقة به من عصر لآخر ومن مجتمع لآخر وحتى في المجتمع الواحد فهي تختلف من طبقة لأخرى. ويظهر ذلك بوضوح إذا عقدنا مقارنة بين المجتمع الزراعى والمجتمع الصناعى المتأثر بالتكنولوجيا والحضرية، وخاصة إذا ركزنا على نوع الثقافة ودرجة التعليم وتنوع المهن ودرجة تقبل التجديدات. ولقد أكد "بارسونز" مرارا أن الزواج هو حجر الأساس فى النسق القرابى للأسرة الأمريكية، حيث يفترق الزوجان عن أسرتهى "التوجيه" وتقتصر علاقاتهما عليها وعلى أولادهما مما يدعو ما سماه بعزلة الأسرة البنائية. ولهذا فإن الاختيار للزواج فى مثل هذا النمط من الأسرة. على عكس الأسرة الممتدة مثلاً يعتمد على التوافق بين الفتى والفتاة، ولهذا يصبح الحب للرومانتيكى

مطلباً يتطلع إليه الشباب، ذلك الحب الذى تعوقه وترفضه الجماعات القرابية الواسعة.

ويختلف "وليم جود" مع "بارسونز" فى هذه النقطة حيث يؤكد أن الكبار لا يفقدون سلطتهم كلية . فالشباب لا يتزوجون فعلاً إلا حينما يقعون فى الحب، وهم لا يقعون إلا فى حب من يقابلونهم . وهنا تظهر سلطة الآباء، فهم الذين يبيحون لهم هذه اللقاءات فى الحفلات وفى المدارس وفى علاقاتهم بالجيران وهكذا ...

إلا أن كل من بارسونز وجود يتحدثان عن الأسرة الأمريكية ولهذا يكون من الملائم اختبار مدى اتفاق واختلاف الأسرة العربية فى هذه الاتجاهات، وذلك عن طريق معرفة كيفية اختيار الزوج أو الزوجة فى المجتمعات العربية: هل يتم الآن على الطريقة التقليدية أو عن طريق الاختيار الحر، وبالتطلع إلى الحب الرومانتيكى، أم أن هناك اعتبارات أخرى لها نفس الأهمية مثل التربية المتشابهة، أو الوسط الاجتماعى المتشابه أو المستوى المادى المرتفع، أو الاتفاق فى التفكير والمزاج والنظرة للحياة . وقد تبين أن نسبة عالية من الأزواج تزوجوا عن طريق الاختيار الحر إلا أن مفهوم هذا الاختيار يختلف باختلاف الطبقة والمجتمع الذى ينتمى إليه الزوجان، فهو يعنى بالنسبة للفئات الحضرية تبادل الحب قبل الزواج، وهنا يظهر أثر التغيرات الاجتماعية والتكنولوجية التى تعرض لها المجتمع، ذلك أن أتاحت الفرصة أمام الفتاة لتلقى العلم مثل الفتى ووجوده إلى جانبه فى ميادين العلم والعمل خلق ظروفاً متعددة للتفاهم والحب قبل الزواج .

وثمة مفارقة تدعو للتساؤل وهى ارتفاع نسبة الزواج عن طريق الاختيار الحر فى أسر الطبقات المتوسطة عنه فى أسر الطبقات العليا. ويرجع ذلك إلى أن من ينتمون إلى الطبقة العليا يفضلون استشارة آبائهم عند الزواج ويضعون فى أذهانهم اعتبارات كثيرة مثل اسم الأسرة، والأصل

العريق، والمستوى الاقتصادي المرتفع الذى يسهم فى الوصول إليه الآباء الذين يباركون أو يشجعون الزواج وربما كان لهم دور هام فى الترشيح. أما من ينتمون للفئة المتوسطة، فعلى الرغم من أنهم "الطبقة الوسطى" فى المجتمع التى تميل إلى المحافظة والتطلع فى نفس الوقت، إلا أنهم يتزوجون أكثر من غيرهم بفتيات يكون معهن علاقات زمالة أو عمل. لكن مفهوم الاختيار الحر لا يحمل نفس المضمون عند كل الفئات. فإذا كان يعنى الاختيار الفردى نتيجة التفاعل ونتيجة لمفضلات معينة وقيم خاصة عند الفئات الحضرية، فإنه يعنى عدم وجود عنصر القسر والإكراه عند الفئات الريفية، ولا زالت هناك رواسب عديدة ثقافية واجتماعية تحكم عملية الاختيار فى الأسرة الممتدة التقليدية وأسلوب إتمام الزواج وأجرامته وإن كان هناك مساحة من الحرية فرضتها التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التى تعرضت لها القرية، وساعدت على تميمتها زيادة نسبة التعلم وانتشار وسائل الإعلام^(٣).

ثالثاً : أنماط الزواج فى الثقافات المختلفة

هناك نوعان متميزان للزواج أولهما يعرف بالزواج الداخلى أو الأضوائى وثانيهما يعرف بالزواج الخارجى أو الاغتربى، وتختلف مدى الاضوائية أو الاغتربية فى الأنماط المجتمعية المتنوعة فنجد فى المجتمعات الشرقية بوجه عام تحريمها للزواج الاضوائى بين الجماعة التى تجرى بين أعضائها نماء مشتركة كما نجد فى بعض المجتمعات الانقسامية اغتربية فى حدود الوحدة القرابية الثأرية كما هو الشأن فى المجتمع النوبرى مثلاً وذلك كله فى حين يبرز نسق القيم فى المجتمعات البدوية أهمية الأضوائية العرقية والثأرية القرابية- حيث يعتبر الزوج من ابنة العم هو النمط المفضل للزواج فى تلك المجتمعات وقد يتسع مفهوم العمومة ليشمل ليس أخوة الأب فقط بل يضم كل أعضاء الوحدة الثأرية التى قد تتنوع مكوناتها القرابية الحقيقية

فضلاً عن مكوناتها العرقية والثقافية أيضاً ولكننا نجد أن الظروف الأيكولوجية تفرض على الجماعة القبلية الثأرية التي تعطى قيمة كبيرة للزواج الاضوائي أن تتجه نحو الزواج الاغتصابى حتى يمكنها من خلال علاقات المصاهرة التي تربطها بالجماعات الثأرية والقبلية الأخرى أن تضمن تلقى مساعدات اقتصادية في ظروف الجفاف وسنوات القحط^(٤).

وسوف نتناول بشئ من التفصيل نمطى الزواج حيث يعكس النمط المفضل للزواج العلاقات الاجتماعية بين العائلات ومدى الوحدة القرابية في المجتمع وقد صاغ ماكلينان J.F.McLennan أحد آباء الأنثروبولوجيا البريطانية هذين المصطلحين الأول الزواج الاغتصابى Exogamy التي تقوم القاعدة الأساسية فيه على ضرورة أن يتزوج الشخص من خارج جماعته القرابية أما الثانى الزواج الاضوائي Endogamy فيقوم على الاختيار من داخل جماعته^(٥).

ولقد اهتم ليفى ستروس بالأبنية الأولية للقرابة والتي يرى إنها هي الأبنية الأساسية التي يقوم عليها نسق القرابة من حيث أنها تحدد نطاق الأقارب عن نطاق الأصهار، كما أنها تقوم على الزواج بالأقارب (أقارب الدم المقربين) ويرى أنها هي الأساس الأول الذى تقوم عليه الأبنية الأخرى المعقدة، بالإضافة إلى اعتمادها على اعتبارات أخرى قد تكون اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية ويشير ليفى فى مقدمة كتابه الأبنية الأولية للقرابة ويقصد بها الأنساق من التي يمكن أن تحدد عن طريقهما تحديداً مباشراً لنطاق الأقارب عن دائرة أو نطاق الأصهار تلك الأنساق التي يكون فيها الزواج من الأقارب مفضلاً وتشير إلى كل أفراد الجماعة على أنهم أقارب ثم تقسم إلى فئتين^(٦).

١- الأفراد الذين يباح للزواج بينهم .

٢- الأفراد الذين يحرم بينهم للزواج

يتضح من التعريف السابق للأبنية الأولية للقرابة أنها ترتبط بتفضيل الزواج من أشخاص تقوم بينهم روابط دم، كما يظهر في حالة زواج أبناء العمومة أو الخؤولة المتقاطعة، ويتم على هذا الأساس اختيار الزواج المفضل لذلك ارتبط مصطلح الأبنية الأولية في هذا الكتاب بما يسميه علماء الاجتماع بالزواج المفضل Preferential Marriage ويوجد في مقابل الأبنية الأولية المعقدة Complex Structures التي يرى ليفي ستروس أنها تظهر حين يتمسك الزواج بين الأفراد لا تقوم بينهم روابط دم، حيث يتم وفقاً لأغراض اجتماعية واقتصادية أو سياسية ... الخ وقد أعطى ليفي ستروس عدة أمثلة لتلك الأبنية المعقدة عندما قال أنه يجب الإشارة إلى الأنساق العديدة الموجودة في إفريقيا وفي مجتمعنا المعاصر والتي تقوم على انتقال الثورة- أى الاعتبار الاقتصادية على أنها أبنية معقدة - مثال ذلك عندما يختار الرجل الزواج من امرأة غنية مثلاً أو يتم زواجه على الاختيار الحر فإنه يجب أن تصنف مثل هذه الأنساق كأبنية معقدة على ما يرى ليفي ستروس .

يتضح لنا من هذين التعريفين لكل من الأبنية الأولية والأبنية المعقدة أن للأولى أساساً بيولوجياً جاء من تفضيل الزواج من أشخاص تقوم بينهم روابط الدم، بينما ترتبط الثانية بالأسس أو الأسباب السياسية والاجتماعية والاقتصادية ذلك لأنها تقوم على الزواج من أشخاص لا تقوم بينهم روابط الدم ومن ثم ترتبط حدود الأبنية الأولية بالعلاقات والروابط البيولوجية التي تظهر في تحديد الأخوة والأخوات أو أبناء العمومة، بينما ترتبط حدود الأبنية المعقدة بمبدأ تحريم الزواج من المحارم تلك القاعدة الاجتماعية التي تنفي وجود أى نوع من الاعتبارات البيولوجية، فإذا ما اتخذنا من زواج الأقارب معياراً للحكم على نوعى الأبنية، وجدنا أنه يوجد في حرية الاختيار في الزواج تجاه الأقارب، ومن الجهة المقابلة لا يسمح أى بناء معقد بالاختيار

الحر الكامل فى الزواج، فليست القاعدة هى أن يستطيع الفرد أن يتزوج من أى امرأة فى النسق، بل ينحصر اختياره فى حدود تفرض على اختيار الرجل لشريكة حياته، فلا يتم الاختيار فى نطاق الأقارب على ما هو عليه فى الأبنية الأولية وإنما يستطيع الفرد أن يتزوج من الأفراد غير المحرمين عليه^(٧).

١- الزواج اغترابى

أن الزواج فى جوهره علاقة خارجية أو اغترابية على الرغم من كل ما يقوله العلماء عن الزواج الداخلى أو الأضوائى، فالزواج يقوم فى كل المجتمعات على أساس اختيار القرين الآخر من غير أعضاء الأسرة والاستثناء الوحيد لذلك هو الحالات القليلة التى كان يباح فيها للرجل الزواج من أخته كما هو الحال بين ملوك مصر القديمة، فكأن الزواج بالضرورة علاقة إكسوجامية (خارجية) وإن كانت هذه الإكسوجامية أو الاغترابية نسبية تبعاً للجماعة التى يمكن للرجل أن يختار منها زوجته ومن هنا فإن الزواج على العموم يهدف منذ البداية إلى توسيع نطاق دائرة القرابة عن طريق الزواج من جماعة أخرى وإلى دعم الوحدات القرابية من خلال العلاقات الاجتماعية المتشابكة والتى قد تترتب على علاقة المصاهرة^(٨).

ولقد اختلفت الآراء وتعارضت حول أصل الزواج الاغترابى وبداية نشأته فيرى ماكلينان أن الزواج الاغترابى له أصول فى القبائل التى تمارس قتل (وَأَد) البنات وبالتالي كان أعضاؤها مجبرين على البحث عن زوجات لأبنائهم من خارج القبيلة . أما هربت سبنسر Spencer فإنه يرى أن الزواج الاغترابى بدأ بين القبائل المتحاربة والتى كانت تقوم بختف النساء من الجماعات المتجاورة، ويفسر وستر مارك Wester Mark الزواج الاغترابى بأنه يرجع إلى النفور الجنسى الذى ينشأ عادة بين الأفراد المرتبطين منذ طفولتهم ويحدث ذلك عادة بين الذكور والإناث الذين ينشئون

فى مسكن واحد أو عشيرة واحدة ويكثر اختلاطهم مما يضعف ميولهم الجنسية نحو بعضهم البعض وبالتالي فإن كل جنس منهم لا يجد فى الجنس الآخر ما يشبع رغباته، وبالتالي فإنه يتجه إلى المصاهرة العشائرية، كما أنه يرى أن هذا النفور الجنسي له جذور غريزة وقد تأصلت فى النفوس وأصبح نظاماً ثابتاً نظراً لأهمية بقاء النوع وقوة الجنس البشرى^(٩).

ورغم اختلاف الآراء حول نشأة الزواج الاغترابى إلا أن ذلك لا يقلل من الأهمية الوظيفية للزواج الاغترابى حيث أنه يؤدى إلى التعاون بين الجماعات الأخرى من خلال إقامة علاقات بينها وممارسة الطقوس واحتفالات الأعياد والمآدب التى تشكل الحياة الاجتماعية بجانب أن زواج الأبناء من قبائل قوية ذات نفوذ يمكن الاستعانة بها وقت الحروب والصراعات القبلية^(١٠).

ولقد قامت دراسات عديدة لبحث نمط الزواج الاغترابى فى المجتمعات المختلفة مثال ذلك قبائل Maue فى أمريكا الجنوبية، حيث وجدت أن النمط المفضل للزواج هو زواج الرجل من عشيرة أخرى غير عشيرته، وتشير الإحصائيات إلى أن الاختيار الزواجى يتم عشوائياً إلا إن هناك عشيرتين تمثلان ٦٠% من سكان القبيلة لا زالت تحتفظ بهذا النمط من الزواج بالرغم من وجود بعض حالات الزواج بين أبناء العمومة والخؤولة المتقاطعة حيث وجدت الدراسة أنه من ٨٥ حالة زواج، ١١ حالة من عشيرة الأم، ٨ حالات من زوجات أمهاتهن من عشيرة الأب إلا أن ٤٠ حالة زواج كان زواج اغترابى فى تلك القبيلة^(١١).

كما قامت دراسة لبحث الدلالة الاقتصادية والسياسية للاختلاف بين نمطى الزواج الاضوائى والاضوائى فى دراسة لجماعتى الميرينا . البيض والسود (فى النصف الشمالى من الهضبة المركزية فى مدغشقر) حيث يوجد الزواج الاضوائى بين جماعة الميرينا البيض ولكن بين أبناء الخؤولة

والعمومة المتقاطعة أما بين جماعة الميرينا السود فإن الزواج الاغترابي بين جماعات غير قرابية أكثر ملاءمة لطبيعتهم حين أن روابط القرابة تتركز على المجتمع المحلى وتضعف علاقاتهم وصلاتهم التى تربطهم بالقرى التى نشئوا فيها بمرور الوقت، كما أن اختلاف جيرانهم فى الأصول العرقية ليس له تأثير على علاقات المصاهرة التى تربطهم وتأثير هذا الاختلاف قد يبدو فى بادئ الأمر فى صالح الميرينا السود لأن علاقات المصاهرة تضمن لهم تعاوناً سهلاً فى الأعمال اليومية المتعلقة بالنشاط الزراعى، كما أن روابط الزواج تتحول بمرور الوقت إلى روابط قرابية^(١٢).

وتعد قاعدة الزواج الاغترابى هذه تحريم الزواج بين أعضاء إحدى الجماعات السلالية وهذا التعريف امتداد لتحريم الزنا بالمحارم للأقارب الذين يتشابهون قليلاً مع أعضاء الأسرة النواة .

وقاعدة الزواج الاغترابى وقاعدة الزنا بالمحارم قواعد تحرم الأشخاص كشريكين لعلاقة جنسية أو كشريكى زواج . حيث تشير قواعد تحريم الزنا بالمحارم إلى وجود مجموعة من التحريمات فى كل ثقافة لمنع الذات (الأنثى) ego من الزواج بأى فرد يرتبط معه فى النظام القرابى ارتباطاً قوياً، ففي الصين القديمة يحرم الزنا بالمحارم والزواج بين شخصين لهما نفس اللقب فى تلك الأرض المحتشدة بالسكان ومع الألقاب القليلة فإن هذه القاعدة تفرق بين مئات الآلاف من المرشحين للزواج، كما تحرم هذه القاعدة فى الهند للزواج بين الأقارب المرتبطين بسلف مشهور حتى خمس درجات من ناحية الأب وثلاث درجات من ناحية الأم^(١٣).

ويرى وستر مارك Wester Mark أن الناس الذين ينشأون معاً (كالأخوة والأخوات) يعتاد أحدهم الآخر، وذلك من خلال الوقت الذى يكونون فيه بالغين وبالتالي فإن فكرة الرغبة الجنسية لا تخطر لهم. أما مالينوفسكى Malinowski فإن تفسيره للزنا بالمحارم يعد مقبولاً عامة من

الأنثروبولوجيين، حيث يرى أن الأسرة نظام يتم داخله نقل ثقافة المجتمع من خلال الجيل الجديد (عن طريق العمليات التي تتم خلالها التنشئة الاجتماعية). وهذه الوظيفة الضرورية لا يمكن أن تتم إذا لم تكن العلاقات بين الوالدين والأبناء تقوم على تبادل الاحترام والسيطرة، وهذه للعلاقات لا يمكن المحافظة عليها إذا كان هناك علاقات جنسية تمارس بحرية داخل نطاق الأسرة إلا أن هذا التفسير لا يوضح لنا سبب وجود تحريم الزنا بالمحارم، ولكن من الممكن أن نجده في فرض ميردوك Murdock أنه يرى إذا وجدت جماعات سكانية تسمح بهذه العلاقة المحرمة، فإنها تكون في حالة من عدم النظام لا يمكنها من إقامة علاقات اجتماعية مع جماعات أفضل تنظيماً^(١٤). وسوف نعرض هنا لأهم الاتجاهات النظرية في تفسير تحريم الزواج من المحارم^(١٥).

النظرية الأولى:

نظرية التوالد الداخلي وهي تؤكد على أن الزواج بين الأقارب المقربين (الأب والبنت، والأم والابن، والأخ والأخت) يؤدي إلى نتائج سيئة تتمثل في المواليد غير الأسوياء والمعتوهين، كما يؤدي إلى انخفاض نسبة المواليد وبالتالي فإن قواعد تحريم الزواج بالمحارم ضرورية لأنها تحد من التوالد والاستيلاد الداخلي.

النظرية الثانية:

نظرية التنشئة الاجتماعية وهي تؤكد على تقنين الدوافع الشهوية والتحكم فيها للحفاظ على نمو دافعية الطفل لقبول الأدوار التي يتعلمها في الأسرة النوواة ومن ثم فإن على جهاز التنشئة الاجتماعية أن يقمع ويوجه خارج الأسرة النوواة، وهو ما يحققه عدم الاتصال الجنسي أو الزواج بالمحارم .

النظرية الثالثة:

وهي تؤكد على أن التنافس الجنسي غير المنظم مدمر للجماعة ولذا فإن تلك النظرية تؤكد على أن قواعد تحريم الزنا بالمحارم ضرورية للمحافظة على تماسك الوحدة الأسرية .

النظرية الرابعة:

نظرية النسق الاجتماعي والثقافي وهي تؤكد على أن الكائنات البشرية حين تترك دوافعها الذاتية فهي قد تفضل الزواج داخل الأسرة ولكن مزايا الحياة الأوسع والتي تتمثل في تبادل المساعدة والأمن الاقتصادي والجماعي والسلام الداخلي والتعاون في الهجوم والدفاع والتي تتحقق معها المشاركة في الاستفادة من المخترعات الثقافية، وهذه المزايا كلها جعلت من الاغترابية الأسرية أسلوباً ضرورياً لتحقيق الترابط بين أعضاء الأسرة والوحدات القرابية الأكبر .

النظرية الخامسة:

هي نظرية عدم التحيز والتصرف وهذه النظرية ترى أن قواعد تحريم العلاقات الجنسية بين أعضاء الأسرة للنواة هي تعبير رسمي يبين عدم التحيز لأحد الأقارب المقربين أو أنها تعبير رسمي عن خوف شديد غريزي من العلاقات الجنسية بين الأقارب .

النظرية السادسة:

هي النظرية الديموجرافية وهي تؤكد على أن الإنسان في نشأته المبكرة قد أحاطت به ظروف تتمثل في انخفاض متوسط الأعمار وانخفاض نسبة المواليد الذين يصلون إلى مرحلة البلوغ والتباعد بين المواليد والعشوائية في نسبة الجنس قد جعلت تلك الظروف الاستيلاد الداخلي بين أفراد الأسرة بمثابة استحالة ديموجرافية من الناحية العملية .

ومن ذلك نجد أن الزواج الاغترابي يربط بين الجماعات السلالية المختلفة وأيضاً بين جماعات المجتمع ومن ثم يربط بالمودة والألفة ليس فقط بين الشريكين ولكن بين أقاربهما، كما أن هذا له أهميته في المحافظة على أمن المجتمعات المتجاورة فالزواج الاغترابي بين الجماعات يؤدي إلى التعايش السلمي فيما بينهم وخاصة إذا كان يوجد اضطرابات في المجتمع، كما قد يحقق هذا الزواج فائدة للأفراد سواء في الثروة أو القوة أو المركز الاجتماعي .

٢- الزواج الاضوائي :

تعد قاعدة الزواج الإضوائي Endogamy أكثر صعوبة لقوتها عن قاعدة الزواج الاغترابي أو الإكسوجامي Exogamy، ذلك أن قاعدة الزواج الاضوائي يتمثل اهتمامها في المحافظة على تماسك الجماعة أكثر من أي مصلحة أخرى لأعضائها، بينما الزواج الاغترابي لا يعوق تتبع الأفراد لمصالحهم والتي تتفق مع طموحاتهم الشخصية .

ويرتبط الزواج الاضوائي بالتدرج الطبقي Social Stratification ولكن المجتمعات المتدرجة ليس ضرورياً أن تنقسم إلى إضوائية، ذلك أن أغلبية الناس في أي مجتمع يميلون نحو الاختيار الزواجي من داخل الحدود المحيطة بهم، سواء أكانت حدوداً جغرافية ملموسة أو غير ملموسة أو فواصل اجتماعية مثل التباين في الدخل أو التعليم أو أسلوب الحياة. وغالباً ما يكون الاختيار الزواجي مع هؤلاء المتشابهين في أغلب الروابط الاجتماعية، وقد يفضل الناس أن يكون اختيارهم الزواجي فيما بين معارضيتهم، وقد يتعرضون لاستتكار الوالدين، وغالباً ما يحدث مشكلات اجتماعية حين يتزوج الناس من طبقات اجتماعية مختلفة^(١٦).

ومن أشكال الزواج الاضوائي هو الزواج في الطائفة، والزواج من الأقارب سواء بين أبناء العمومة أو الخؤولة والزواج التبادلي .

أشكال الزواج الاضوائى (الداخلى)

١ - الزواج من الطائفة:

وإذا كانت قاعدة تحريم الزنا بالمحارم ترتبط بنمط الزواج الاغترابى فإن قاعدة الشعوبية والتجانس ترتبط بنمط الزواج الاضوائى وتتبعاً للقاعدة الشعوبية فإن الشخص يميل نحو اختيار شريك الزواج المتشابه معه من الناحية السلاية والتدين والمكانة الاجتماعية والاقتصادية والسمات الاجتماعية الأخرى، ومن الشائع استخدام محددات المكانة الاجتماعية الاقتصادية وهى المئنة والدخل والمستوى التعليمى. وتشير العديد من الدراسات إلى أن الناس يميلون نحو اختيار شريك الزواج من هؤلاء الذين فى نفس الطائفة أو الطبقة أو الجماعة القرابية .

ويعتد النظام الطائفى فى الهند مثلاً تقليدياً للزواج الاضوائى من الطائفة وعضوية الطائفة وراثية بالطبع كعضوية أى جماعة أضوائية، والزواج الاغترابى للطائفة محرم، أى أن الارتباط بين أعضاء الطوائف الأخرى غير مشروع فى النظام الطائفى الهندى وقد يدخل البعض فى ارتباط غير شرعى، وبالتالي يصبح لديهم أطفال وتأتى مشكلة تحديد المنزلة للأبناء فى الطائفة، وأهمية هذا التحديد حين يشرع هؤلاء الأبناء فى الزواج وقد يقبل زواجهم من داخل الطائفة إذا كان والدهم له هبة اجتماعية فإن مخالفته لقاعدة الزواج الأضوائية سوف تتسبب وسيعترف بالأبناء كأعضاء فى طائفة والدهم، كما أن الارتباط غير الشرعى لأحد أسلافه يمكن تجاهله إذا كانت الأسرة تملك ثروة كافية^(١٧).

وفى دراسة قام بها E.R. Leach لقريّة صغيرة تسمى بوليليا Puleiya فى "سيلان" أشار إلى أن هذا النمط من الزواج يختلف عن نمط الزواج الاضوائى فى الهند فإن أى زواج يحطم القاعدة الأضوائية يعد من الناحية النظرية خطيئة ترتكبها المرأة التى تؤدى إلى الدناسة وتسبب كارثة

فى القرية ورد الفعل لهذا الخطأ أما بطرد أقارب الزوجة من الرجال خارج القرية أو أن يدفع الزوج فدية أو جزاء حتى ينال العفو من أعضاء المجتمع، كما أشار ليش Leach إلى أن الخروج عن القاعدة الأضوائية قد يغفره المجتمع إذا كان الشخص عضواً مرغوباً فيه من أفراد القرية، ونجد أنه رغم وجود جماعات فى كل من الهند وسيلان إلا أن كل حالة تختلف فى الظروف المحيطة بها والقواعد التى تحدد عوامل الاختيار داخل قاعدة الزواج الأضوائى .

وهناك مثال آخر للزواج الأضوائى يمتد جذوره إلى الماضى البعيد لليهود حيث كانوا شعباً رعويًا فى الشرق الأوسط، وتماسك وحدتهم مستمد من ادعائهم أنهم شعب الله المختار s Chosen People، God أن معيار التكافؤ الجوهرى لعضوية الجماعة اليهودية هو يهودية الأم، وفى الماضى كان الفرد يعاقب نتيجة الغضب الإلهى إذا كان ثمة خروج عن القاعدة والاتجاه إلى الزواج من الشعوب المجاورة، وفى نفس الوقت لا يمكن للمرأة أن تختار زوجها، كما أن الطقوس اليهودية للزواج يجب ألا تقام للزواج بغير يهودى، وكانت الأسرة اليهودية التى يتزوج أحد أبنائها بغير يهودية إلى عهد قريب يقام له طقوس جنازية وفى سنة ١٩٥٨ صدر رسمياً فى إسرائيل أن انتهاك اليهودى لإحدى هذه التحريمات يقضى بعدم تولية مناصب الزعامة الدينية .

وهناك مثال آخر للمجتمع الصناعى الذى يمكن أن نصنفه كأضوائية الزواج فى جنوب إفريقيا حيث كان يرى أغلب السكان البيض ضرورة المحافظة على طهارة أصلهم، أو بواقعية أكثر يمنعون الاختلاط بالشعوب ذات الأصل الأفريقى أو الآسيوى . ولقد كانت سياسة جنوب إفريقيا التفرقة العنصرية Apartheid ليس فقط تقسيماً للمناطق المنفصلة من حيث الإقامة والمهن تبعاً لاختلاف الأعضاء فى السلالة ولكن قد يرتكب الفرد معصية

نتيجة دخوله في علاقات غير مشروعة مع أعضاء ينتمون لفئات سلالية مغايرة، ومن المستحيل من وجهة النظر الشرعية أن يتزوجا، فإذا تزوجا داخل جنوب إفريقيا قد لا يمكنهما العيش معاً، كما أن الزوجين اللذين افترضنا أن زواجهما شرعياً قد ينفصلا إذا قررت السلطات ذلك نتيجة لعدم مراعاة هذه التصنيفات السلالية أو العرقية، ذلك أن الخروج من هذه القاعدة قد يترتب عليه أبناء غير محددة منزلتهم الاجتماعية والزواج الاضوائي في هذه الجماعة يستمد استمراره من خلال نظرية الحاجة للمحافظة على طهارة الدم^(١٨).

٢- الزواج بين أبناء العمومة :

يتميز الزواج بين أبناء العمومة بأنه أكثر أشكال الزواج بين الأقارب شيوعاً في المجتمعات الريفية والبدوية .

وتفضل البدنات والعشائر أبوية النسب أن تحفظ نفسياً بمنأى عن الاختلاط بدم آخر وتتعكس هذه القيمة أوضح ما تكون في نمط الزواج المفضل . الزواج من بنت العم - حيث لا يؤدي هذا النسق فقط إلى المحافظة على نقاء دم البدنة ولكنه يعنى أيضاً أن الزوج والزوجة سيكون لهما نفس الجد والجدة من ناحية الأب، وبوجه عام يتعمق الشعور "بالقربى" بين أعضاء الأجيال المتزامنة في البدنة الواحدة، ويقوى هذا الشعور بالزواج بين أبناء العمومة^(١٩).

وفى دراسة قام بها اندرياراف Andrea Rugh لمصر وجد أن زواج أبناء العم أكثر انتشاراً في المناطق التى تتسم بالطابع الريفى حيث يعد هذا النمط أكثر الأنماط محافظة على روابط الأسرة ووحدتها وحمايتها من التمزق العائلى حيث أن هذا الشكل من الزواج قد لا يعنى فى مسكن العائلة أكثر من إعادة ترتيب حجرات النوم، كما أن دور الحماة الجديد لا يتعارض مع دورها كزوجة تمارس من خلاله السيطرة على العروس، وبالنسبة للزوج

فإنه يضمن انضباط مسكن الزوجية تحت سيطرة أمه، كما أن كل النساء يقمن بأدوارهن داخل مسكن العائلة أو خارجه لتقديم الخدمات للرجال وعائلتهم وهذا الوضع يعزز من سلطة الرجال ومكانتهم في العائلة، وبالنسبة للزوجة (العروس) فإن هذا الزواج بجانب أنه يقوى علاقتها بأهلها الذين تنتسب إليهم وتشعر بحمايتهم لها، فإنها لا تحتاج إلى انفصال سيكولوجي من مسكن العائلة الذي نشأت فيه لأنها تكون قد اكتسبت بعض الحساسية من أمها كعضو خارج عن العائلة وبالتالي فإنها لا شعورياً تتجه بمشاعرهما الحقيقية إلى عائلة أمها خاصة جدتها وخالتها حيث لا تلتزم بتقديم خدمات لهن كما تفعل مع عائلة زوجها ولكن ما تقدمه - هو نوع من المعروف والحب بدون مقابل. وهكذا الشكل من الزواج بابن العم يجعل فرصة اختلاط العروس بأهل أمها محدودة حيث يقدم لها هذا الشكل من الزواج الأمن الاقتصادي والحماية من رجال العائلة على حساب بعض العواطف الجياشة لأقارب أمها وتدعيم علاقتها بهم^(٢٠).

وفي دراسة Richard Antoun لقرية عربية وهي قرية كفر عُلما Kufr-Alma في الأردن وجد أن زواج أبناء العمومة هو الشكل المفضل للزواج أي أن الشاب يجب أن يتزوج ابنة عمه وهي يجب عليها أن تتزوجه، وهناك عدة حالات جمعها للباحث من الدراسة الميدانية لتلك القرية تصور الصعوبات التي يتعرض لها الأقارب المقربين الذين يتجاهلون تلك التوقعات كما أن هناك مشكلات ظهرت عندما تكون الفتاة ليست ابنة عم من الدرجة الأولى بل من الدرجة الثانية أو الثالثة ومن بين بدنه كفر عُلما فإن زيجات أبناء العمومة من الدرجة الأولى تمثل ١٥% من النسبة الكلية للزيجات^(٢١).

ولقد أكد كل من Murphy & Kasdan على أن حق الزواج بين أبناء العمومة يكون في أقوى حالاته في المجتمع الذي يؤكد على السلطة الأبوية حيث أن الأب أو الأخ للذين يملكان حق التصرف في شئون المرأة

ونتيجة متطلبات الأيدولوجية القرابية التي تؤكد على مسألة ضمان حقوق النساء والتكفل بهن، فإن على الرجال الذين لهم حق الزواج من ابنة عمهم أن يطالبوا بهذا الحق ويتمسكوا للحصول عليه، إلا أن هذه الدراسة كما يرى Patai قد أغفلت نقطة هامة هي إذا كان الرجل يعقد زواجه لكي يحصل على حق التصرف الشرعي في شئون المرأة أو ممارسة السلطة عليها، فإنه من الأفضل أن يحصل على ذلك من مكان بعيد حيث لا يوجد أبوها أو أخوها يشاركه في سلطاته^(٢٢).

ومع ذلك يؤكد Maurean Mulloy على أن تفضيل الزواج بين أبناء العمومة قد يستمر بالرغم من هجرة بعض الجماعات القرابية من الموطن الأصلي حتى الموطن الجديد، كما تشير إحدى الدراسات الأنثروبولوجية في القرن الثامن عشر والتي تناولت البناء الاجتماعي لجماعات قرابية كبيرة على مدى خمسة أجيال والتي هاجرت من اسكتلندا العليا Sctlandghland إلى رأس بريتون Cape Breton في كندا ما بين عامي ١٨٠٠-١٨٣٠ ثم الهجرة بعد ذلك إلى وايبو Waipu في نيوزلندا New Zealand في عام ١٨٥٠. وقد استخدمت تلك الدراسة سجلات الزواج والمواليد وتحليلات الألقاب القرابية للأجيال الأربعة من المهاجرين ويرى Mulloy أن تلك الدراسة، أكدت على أن الزيجات المتبادلة بين أبناء العمومة سواء المتقاطعة أو المتوازنة والتي كانت سائدة في الموطن الأصلي اسكتلندا، لا زالت سائدة في الجيل الأول والثاني في نيوزلندا New Zealand وبورن Born إلا أن الزيجات بين أبناء العمومة المتوازنة (أبناء العم) أقل تفضيلاً من الزيجات بين أبناء العمومة المتقاطعة^(٢٣) (أبناء العم).

إلا أن فؤاد خوري Faud Khuri قد تعرض لبعض التحفظات فيما يتعلق بتفسيرات زواج أبناء العمومة، فهو يرى على الرغم من أن زواج أبناء العمومة في الشرق الأوسط يساعد على دوام العلاقات القرابية العصبية،

إلا أن الرأي القائل بأن زواج ابنة العم (FBD) يحافظ على الملكية داخل العائلة يقوم على افتراض أن البنات في الإسلام يمكن أن يرثن في الممتلكات فإن الأمر ليس كذلك دائماً كما أن الرأي القائل بأن الزواج من ابنة العم يعزز الروابط السياسية بين العم وابن الأخ مبالغة في التعميم، حيث أن القوة Power يمكن أن تكون تأثيرها من خلال الزواج الاغتصابي، رغم أن زواج ابنة العم قد يكون فعالاً أحياناً من الناحية السياسية، ويرى الباحث أن استمرار شكل الزواج من ابنة العم بالرغم من ذلك يرجع كما يتضح في دراسة (١٦٥ حالة) لكل من جماعتى Ghabairy & Chiyah قبل الهجرة للمدينة فإن هناك تفسيراً آخر ذلك أن زواج أبناء العمومة يساهم في تحقيق علاقات أكثر تجانساً داخل الجماعة القرابية، كما أن زواج أبناء العم يجعل علاقة العروس بحماها طيبة مما يقلل من التوتر بين الأب والابن، كما أن الزوجة (ابنة العم) تلطف العلاقات بينهما وبين حماتها مراعاة أنها زوجة عمها التي يجب أن تقدم لها فروض الطاعة والاحترام، ويضيف الباحث أن زواج أبناء العم قد يساعد على دعم العلاقات العائلية المتجانسة^(٢٤).

كما أن الزواج من ابنة العم قد يقوى الروابط العاطفية للعروس التي تشعر أن خالها لن يمارس سلطاته كحامي بل سيكون لها دائماً الخال المحب وقرابتها هذه سوف تجعل لها مكانة قوية ومطللة في العائلة الممتدة وبالتالي فإن الحماية لن تمارس سيطرة قوية عليها، كما أن الزوج لارتباطه بعروس من أقارب والده يشعر بالرضا لارتباطه عاطفياً بأهل والده ويحاول تقوية علاقاته الأبوية^(٢٥).

وفي دراسة لقرية مسلمة هي قرية البوارج في لبنان حيث تضم بدناً أبوية النسب وجد أن النمط المفضل للزواج هو الزواج من ابنة العم والأهمية الوظيفية لهذا النمط ترجع إلى محافظته على الأرض وقوة العمل، بين جماعة من الأقارب المقربين الذين يجمع بينهم ولاء مشترك، كما يؤدي

بى تحقيق نوع من الاستقرار الأسرى الذى يتحقق بناء على العلاقات الوثيقة التى تربط بين الزوجين وعائليتهما قبل الزواج، كما تدعمه المصالح المشتركة فى الأرض الزراعية، ويرى أهالى البوارج أن الزواج بين أبناء العمومة من الدرجة الأولى. "زولجا مثاليا" وهو لا يجدون مبرراً على عدم الاختيار الزواجى من بينهم المثال سوى عدم وجود الزوج المناسب من ناحية العمر بين أبناء العمومة من الدرجة الأولى^(٢٦).

ويرى بيتر هاموند Peter Hammond أن الشعوب الرعوية فى الشرق الأوسط تفضل الزواج بين أبناء العمومة، وتلزم الرجل بالزواج من ابنة عمه لعدة أسباب أهمها توحيد القبيلة تحت قوة رجل واحد ثم المحافظة على الملكية داخل الجماعة القرابية، وأخيراً استمرار نظام السلطة الأبوية^(٢٧).

كما يعد زواج "بنت العم" المثل الأعلى للزواج وخاصة فى نجوع منطقة مريوط والحمام بالصحراء الغربية، وحتى إعلان الشايب رغبته فى زواج ابنة أخيه صار هذا حقاً مكتسباً ومعتزلاً به من الجميع وظاهرة "مسك بنت العم" استخدمت للحيلولة دون زواج الفتاة ممن لا يرغب فيه بنو عمومته. وإذا كان زواج بنت العم يحتل مكانة هامة، فإن للزواج من داخل النطاق العائلى يحتل الأهمية الثانية^(٢٨).

وفى دراسة لقبيلتى العشا باب (العبادية) والعلباب (البشارية) للزواج بين أبناء العمومة العاصبة هو النمط السائد حيث يمثل الأب وجماعته القرابية العاصبة (الأعمام من الدرجة الأولى) أصحاب الأمر والنهى والاختيار للشاب ولا يحق للشاب الاعتراض أو الوقوف ضد رغبة جماعته القرابية ومن يعترض ينال التهديد بالحرمان من الملكية والطرده من القبيلة بداية من الأب حتى الأعمام بجميع الدرجات وعلى الشاب أن يتزوج من حيث يريد أهله^(٢٩).

وفى دراسة لمجتمع الكويت وجد أن أهم ملامح البناء الأسرى فى المجتمعات التقليدية والتى تبرز فى المجتمع الكويتى ذلك النظام المعروف بمسك بنت العم أو "تحيير بنت العم" الذى يحكم علاقات المصاهرة حيث يميل المجتمع إلى الاضوائية أو الزواج الداخلى، وحيث يعتبر نمط الزواج المفضل هو الزواج بين أبناء العمومة، وقد ارتبط هذا النظام بكثير من الأوضاع الاجتماعية مثلاً فيما يتعلق بالرغبة فى الاحتفاظ بعناصر الثروة وبخاصة الأرض والماشية داخل البدنة أو العشيرة أو البيت الواحدة كوحدة قرابية، وقد اتسعت حدود الاضوائية فى علاقات المصاهرة لتبقى حبيسة داخل حدود الوحدة العرقية فى تلك المجتمعات التقليدية وكانت هذه هى القاعدة فى المجتمع التقليدى للكويت .

إلا أن نتيجة التغيرات التى تعرضت لها الأسرة الكويتية فى مرحلة ما بعد التغير الذى ارتبط بظهور النفط وما ترتب عليه من تغير فى التركيب السكانى فى المجتمع الكويتى وقد أثبتت الدراسات الاستطلاعية التى قام بها الدكتور محجوب لبعض المناطق فى الكويت أن هناك ميلاً نحو الاغترابية العرقية أى ميل نحو الخروج على الحدود التقليدية التى تفرض زواج البنت خاصة من أحد أعضاء الفئات العرقية أو القبلية التى تنتمى إليها^(٣٠).

٣- الزواج من أبناء الخؤولة فى المجتمعات المختلفة

إن تفضيل الزواج من أبناء الخؤولة يتضح فى أغلب المجتمعات أمومية الانحدار والإقامة .

حيث نجد أن انساق القرابة الأمومية تقوم على ارتباط الشخص بنوع معين من الرابطة القرابية "بجماعة" أو "عشيرة" الأم فى مقابل ارتباطه بنوع مختلف من الروابط القرابية "بعشيرة" الأب، كما تقوم على أهمية العلاقة بين الخال وابن الأخت^(٣١).

فإذا كان الخال يمثل السلطة العائلية فإن ابن أخته يخافه ويطيعه . أما إذا كان الأب هو مصدر السلطة فإن العلاقة بين الخال وابن الأخت تقوم على الود والتعاطف.

وقد أشار ليفي ستروس فى دراسة للأبنية القرابية الأولية إلى أنه فى المجتمعات الأبوية يمثل الأب السلطة، فإن الخال يمثل الحنان لابن أخته الذى يعامله على أنه أمه، ويسمى الأم الذكر، Male Mather، وفى المجتمعات الأمومية يحدث العكس حيث السلطة فى يد الخال هنا يكون الأب مصدر الحنان والود لابنه ولقد اهتم راد كليف براون Radcliff Brown بالعلاقة بين الخال وابن الأخت، وكان يعتبرها علاقة بنائية لما لها من أهمية كبرى فى البناء الاجتماعى شأنها شأن أى علاقة ثنائية كذلك العلاقة بين الأب والابن أو الزوج والزوجة، وغيرها من العلاقات الثنائية التى أولاها راد كليف براون اهتماماً خاصاً فهو يرى أنه لا يمكن تفسيرها إلا فى ضوء النسق الاجتماعى الكلى^(٣٢).

وسوف نعرض لبعض الدراسات التى تناولت الزواج من أبناء الخؤولة فى المجتمعات المختلفة.

فقد وجد Claude Tardits فى دراسته الأنثروبولوجية لمجتمعات وسط إفريقيا أن أعلى معدلات تفضيل الزواج من أقارب الأم توجد فى المجتمعات الأمومية، وخاصة بين قبائل Bemba وهى جماعات أمومية الانحدار والإقامة^(٣٣) حيث يقم الرجل مع عائلة الزوجة وتضم العائلة الأمومية الزوجة والزوج والأبناء غير المتزوجين والبنات المتزوجات وأزواجهن وأبنائهن، كما ينتسب الأبناء إلى الأم.

ويرى أدموند ليتش Edmund Leach أن هذا النمط من الزواج له دلالات سياسية، لأنه يشير باستمرار إلى اختلاف فى المكانة الاجتماعية بين الجماعات التى تعطى الزوجات وتلك التى تأخذ الزوجات، حيث تحتل

الجماعات الأولى مكانة اجتماعية أقل من الثانية وهذا دليل على أن نظام الزواج لا ينفرد عن النظم الأخرى المكونة للبناء الاجتماعي للمجتمع^(٣٤).

ويسود الزواج بين أبناء الخؤولة أيضاً في بعض المجتمعات القبلية في فنزويلا مثال ذلك قبيلة "البارورو" - وهم يسكنون في ولاء واسعاً شرقي جبال الأنديز في داخل فنزويلا - حيث نجد أن الشاب عندما يبلغ السن المناسب للزواج، فإنه يتحدث مع والده في هذا الأمر، فيأخذه إلى الشامان (الرئيس الديني) الذي يبصره بمسئوليات الزواج ومتطلباته، ثم يذهب الشامان بعد ذلك إلى أحد أحوال الشاب الذي يختار له بدوره إحدى بناته لتكون زوجة له وينتقل الفتى بعد ذلك ليعيش في بيت خاله، ويصبح منذ ذلك الحين مسئولاً عن العمل، والقنص والصيد من أجله، وهو بهذا يأخذ مكانة أبناء خاله الذين ينتقلون بدورهم ليعيشوا في معسكرات زوجاتهم حيث نجد أن هذا الشكل من الزواج يحل مشكلتين أساسيتين تعاني منها قبيلة البارورو وهي قلة التواصل بين أفرادها، وتفرق أعضاء القبيلة، بحثاً عن الرزق، فهو بذلك يزيد من الاتصال بين المعسكرات المختلفة . ويحفظ في نفس الوقت التماسك الداخلي للعائلة^(٣٥).

وفي بحث لنسق القرابة والزواج بين قبائل كابوي نجاس Kabui Nagas في الهند وجد Das أن النمط المفضل للزواج في المجتمع هو الزواج بين أبناء الخؤولة المتقاطعة، ويعد الزواج علاقة تعاقدية بين الآباء دون الاهتمام برأي الأبناء، ويقوم نظام القرابة في قبائل Kabui على علاقات النسب، داخل بدنة الأم، كما أن المصطلحات القرابية تعطي أهمية كبيرة للزواج من أبناء الخؤولة المتقاطعة، ومع ذلك وجد الباحث أن الأقارب من جهة الأب يمارسون دورهم ومسئولياتهم، إذا ما تعرض الابن لإحدى الأزمات في حياته^(٣٦).

وفى بعض المجتمعات الأمومية ينتمى الأبناء إلى عشيرة أمهم، وإنجاب البنات يعمل على استمرار القبيلة، أى أن دور الأب قد يقتصر على الإنجاب كالدور الذى تقوم به المرأة فى المجتمعات الأبوية .

ويلعب الخال دوراً هاماً بين سكان جزر التروبرياندا، حيث ينتمى الابن إلى جماعة أمه عندما يبلغ، وينفصل عن بدنة أبيه بشكل واضح . ويشعر أن قرينته هى "قرية خاله" حيث ممتلكاته وحقوقه الأخرى كما يوجد مستقبله واتباعه، وأقرانه الطبيعيون، وينمى الخال وعى ابن أخته بالارتباط به^(٣٧).

ويقوى هذا النمط من الزواج الروابط القرابية بين الجماعات المكونة للمجتمع من خلال الاختيار الزواجى من جماعة قرابية أخرى، حيث يساعد هذا الزواج على التضامن والتعاون بين القبائل التى تنسم بالانحدار الأبوى كما فى بعض القبائل العربية فى الشرق الأوسط، ويعد امتداداً لعلاقة الشاب بخاله وتفضيل هذا الزواج يكون من قبل الأب والعائلة^(٣٨).

وفى المجتمعات الريفية، ينعكس هذا الشكل من الزواج على العلاقات الاجتماعية بين أفراد العائلة، حيث أن الزوج نتيجة هذا الزواج بابنة خاله تكون علاقته طيبة بحميه (خاله) مما يخفض من احتمال حدوث صراعات بينهما، كما يضعف هذا الزواج من علاقته الأبوية، ويدعم علاقته الأمومية. وبالنسبة للزوجة فإنها تشعر إنها محاطة بسيطرة الحماء التى تمارس فى نفس الوقت دورها "كعمه" يجب أن تقدم لها فروض الطاعة والاحترام وقد تفضل الفتاة الزواج من ابن الخالة لأنها (الخالة) تكون محبوبة، وتتساوى مكانتها مع الأم، إلا أن العلاقات القوية بين العروس وأم الزوجة وأم الزوج تضعف من مكانة الرجال فى العائلة، وفى نفس الوقت يحقق التعاون والانسجام بين نساء العائلة التى تتطلب أدوارهن فى الحقل والمسكن نوعاً من التناسق والتعاون بينهما، ويعد الزواج من ابنة الخال أو ابنة الخالة من

أضعف الاختيارات الزوجية لأنه يقوى العلاقات الأمومية من خلال المصاهرة بينما من المتوقع أن الاختيارات الزوجية تدعيم للروابط الأبوية^(٣٩).

ويتضح لنا من الدراسات السابقة للمجتمعات التي يسود فيها الزواج من أبناء الخؤولة أنه سمة مميزة للمجتمعات الأمومية. وتلك التي تعترف بقرابة الأم بجانب قرابة الأب .

٤- أنماط الزواج التبادلي :

إن المقصود بالزواج التبادلي بمعناه الدقيق، أن يتزوج رجل من عائلة غير عائلته على أن يزوج أخته، أو إحدى قريباته العاصبات، لأحد أقارب زوجته العاصبين، والشكل الأكثر شيوعاً لهذا الزواج، هو أن يعطى الرجل أخته لشقيق زوجته .

وتظهر أهمية هذا الزواج ليس فقط في تقوية روابط المصاهرة أو فى أن هذا الزواج التبادلي، هو ضمان لاستقرار العائلة، كما هو السائد فى بعض الكتابات العربية، فالرأى السائد عند كثير من الكتاب هو أن الشخص (أ) سوف يحرص أشد الحرص على عدم إساءة معاملة زوجته (د)، إذا كانت أخته (ب) متزوجة من (ج) شقيق (د) والعكس بالعكس، مما يساعد على استمرار الحياة الزوجية فى كلا العائلتين، ومع أن هذا صحيح إلى حد كبير، فالواقع أن للزواج التبادلي أهمية وظيفية أبعد من ذلك هو تقوية نظام القرابة ككل ويظهر ذلك حين تتجب العائلتان أبناء يتم الزواج بينهم كأبناء عمومة وخؤولة، وينتمى أطفالهم إلى كل من العائلتين عن طريق القرابة الأبوية والقرابة الأمومية على السواء، بحيث يصعب التمييز بشكل قاطع بين علاقات القرابة وعلاقات المصاهرة^(٤٠).

ويعد الزواج من وجهة النظر السوسيولوجية سلسلة من العلاقات المتبادلة بين الجماعات في الماضي والحاضر والمستقبل.

ويرى موس Mauss أن الزواج كأحد أشكال التبادل يعد مبدأ أساسياً للحياة الاجتماعية، وهناك ثلاثة أنماط للعلاقات المتبادلة بين الجماعات هي :

أ- بضائع مقابل بضائع

ب- نساء مقابل نساء (تبادل محدود)

ج- نساء مقابل بضائع (تبادل عام)

بجانب الشكل التقليدي للزواج التبادلي، والذي يتم بين أخ وأخت من عائلة مع أخ وأخت من عائلة أخرى، كما قد يزواج الأب مع ابنته يأخذ أخت رجل آخر أو ابنته ويعطى له ابنته، وتحدث الزربحتان في نفس الوقت بدون تكاليف الزواج، بالرغم من وجود المير، هناك أيضاً أشكال، أكثر تعقيداً للزواج التبادلي حيث لا يكون للرجل بنات، فيقوم بالاتفاق مع شقيقه على أن يتبادل ابنة أخيه مع أخت رجل آخر، ونتيجة لهذا التبادل، فإن الأخ الذي أخذ ابنة أخيه ليبادلها، يتنازل عن جزء من ملكيته للأرض لأخيه ليعوضه خسارة ابنته، أو أن يعده أو يضع ابنته تحت أمره عندما تكبر لكي تحل محل الابنة التي أخذها من أخيه، وبالرغم من أن التبادل عادة مباشرة، ويحدث في نفس الوقت، إلا أن صغر سن أحد الفريقين، قد يتطلب أن يتم زواج الأكبر سناً بدون مهر، ويتزوج الزوجان الأصغران بمجرد وصولهما إلى السن القانوني.

وقد قامت دراسات عديدة لبعض المجتمعات التي تفضل الزواج التبادلي ففي أواخر سنة ١٩٦٧ وجد الباحث الأنثروبولوجي السويسري Huber أن هذا النمط من الزواج مفضل بين جماعات نياند Nyende في الشمال الغربي لداهومى Dahomey وقد سجل هير Huber في بحثه بعض الحالات التي تشير إلى ظهور مشكلة العدد غير المتساوي من الأخوة

والأخوات فى العائلة، فالرجل الذى ليس له أخت أو تم تبادل أخته مع الزوجة الثانية لوالده، قد يذهب لعمه ليتبادل ابنته، مما قد يؤجل زواج الأخ الأصغر للابنة التى أخذها ابن العم، وبالتالي من حق هذا الأخ الأصغر أن يأخذ ابنة العم، ليتبادلها، لأنه يعد نوعاً من الدين^(٤١).

وقد أشارت جرانكفست Granqvist (نمط آخر من الزواج التبادلى، أطلقت عليه التبادل المستتر Veiled Exchange، ويعنى أن الأب أو الأخ يزوج أخته أو ابنته من رجل ويأخذ تكاليف الزواج والمهر ويدفعه إلى عروس لا ترتبط بزواج ابنته أو أخته .

وهناك اختلافات بنائية بين نوعى التبادل، فالتبادل المستتر لا يعد زواجاً تبادلياً لأن المهر ذاته دفع فى كلتا الزوجتين، كما أن الزواج لم يتم أو لم يحتفل به فى نفس الوقت بالإضافة إلى اختلاف بنائى هام هو أن التبادل الحقيقى Genuine Exchange يشكل رابطة المزاوجة بين عائلتين، بينما الزواج التبادلى المستتر Veiled، لا يحقق هذا الهدف، كما أن التبادل الأول يعتمد زيجات الأصهار بعضها على بعض وعدم التوافق الزواجى فى إحدى الزوجات قد ينتج عنه نزاع أو خلافات فى الزواج الآخر، وهو مالا نجده فى التبادل المستتر.

وفى دراسة قام بها جيمس كيسر James Keyser لقرية تركية وجد أن هناك ميلاً قوياً بين هؤلاء الذين لم يتزوجوا من أقاربهم، إلى تبادل أخواتهم بزوجات لهم، ويفضل هذا النوع من التبادل، الرجال الذين لا يملكون ما يدفعونه مهراً للعروس، ويرى الباحث أن أى زواج يتضمن نوعاً من التبادل بالمرأة، فإن لم توجد امرأة أخرى تتبادل معها، فهى تبادل بالبضائع أو الخدمات أو النقود^(٤٢).

ومن الملاحظ أن الباحث هنا فسر هذا الشكل من الزواج بمفهوم اقتصادى، إلا أنه لا يمكننا أن نقصر على المفهوم الاقتصادى فى تفسير

الزواج التبادلي أو حتى الزواج من الأقارب، فقد يفضل هذا الزواج دون اعتبار للعامل الاقتصادي .

رابعاً : أشكال الزواج :

هناك شبه إجماع بين الدارسين في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا على أن تاريخ الزواج الإنساني قد طرح أشكالاً أساسية هي (الوحدانية- تعدد الزوجات -تعدد الأزواج- الزواج الجماعي) وسوف نشير في إيجاز إلى كل منها.

١- الزواج الأحادي Monogamy

وهو النظام الذي لا يصح بمقتضاه أن يكون للرجل أكثر من زوجة واحدة في وقت واحد ولا للمرأة أكثر من زوج واحد كذلك . وقد أخذ بهذا النظام كثير من المجتمعات الإنسانية قديمها وحديثها متحضرها وبدائيتها، وساد على الأخص في العصور القديمة عند قدماء اليونان والرومان . ويسير عليه في العصر الحاضر جميع الأوروبيين وسلاسلهم بأمريكا وأستراليا وغيرهما . وقد جعلته المسيحية المثل الأعلى للزواج، وإن لم يرد في الإنجيل نص صريح يدل على تحريم تعدد الزوجات . وإذا كان قدامى المسيحيين قد ساروا على نظام وحدة للزوجة فما ذاك إلا لأن معظم الأمم الأوروبية التي انتشرت فيها المسيحية في أول الأمر، وهم اليونان والرومان ومن إليهم، كانت تقاليدها تحرم تعدد الزوجات، وقد سارت بعد اعتناقها المسيحية على ما وجدت عليه آباءها من قبل . فلم تكن الزوجة الواحدة لديها نظاماً طارئاً جاء به الدين الجديد الذي دخلت فيه، وإنما كان نظاماً قديماً جرى عليه العمل في وثيقتها الأولى هذا إلى أن كثيراً ممن اعتنق المسيحية من غير هذه الأمم من الأوروبيين الذين كانوا يسرون على نظام تعدد الزوجات قبل اعتناقهم المسيحية، ظلوا أمداً طويلاً يسرون عليه بعد ذلك، فقد كان لكل من ديار ميت Diarmait ملك أيرلنده (منتصف القرن السادس)

وشارلمان Charlmane (٧٤٧-٨١٤) زوجتان شرعيتان . غير أن الأوضاع الكنسية المسيحية قد استقرت الآن على تحريم هذا التعدد، واعتبرت هذا التحريم من تعاليم الدين^(٤٣).

تعتبر وحدانية الزواج من الأشكال المفضلة في كثير من المجتمعات ومعناه زواج رجل واحد من امرأة واحدة، وهذا الشكل منتشر على أوسع نطاق عالمياً، بل أن هناك مجتمعات ترفض كل أشكال الزواج عدا الوحدانية، إلا إن ذلك لا يعنى الزواج مرة واحدة طوال العمر فقط، بل يمكن السماح بالزواج مرة أخرى في حالة الطلاق أو وفاة أحد الزوجين^(٤٤).

٢- الزواج التعددى:

الزواج التعددى يشير إلى الزواج بكثيرين، وهو ينقسم إلى ثلاثة أنواع: زواج رجل واحد من عدة نساء ويسمى تعدد الزوجات Polygamy وزواج امرأة واحدة من عدة رجال ويسمى تعدد الأزواج وأخيراً زواج مجموعة من الرجال مجموعة من النساء ويسمى "الزواج الجماعى" Group Mariage .

وقد تبين من عينة عالمية أخذها ميردوك Murdock من ٥٥٤ مجتمعاً أن تعدد الزوجات يلقى قبولاً وتأثيراً ثقافياً فى ٤١٥ مجتمعاً أى نسبة (٧٧%) بينما لم يجد زواج امرأة واحدة من عدة رجال قبولاً سوى فى ٤ مجتمعات أى بنسبة أقل من (١%) وجدير بالذكر أنه فى أى دراسة عن الزوجات يجب التفريق بوضوح بين الأيديولوجية وبين ما يحدث بالفعل . فبالرغم من أن الشريعة الإسلامية تسمح بتعدد الزوجات إلا أن الشكل الغالب للزواج فى المجتمع المصرى هو للوحدانية، وذلك لتدخل عوامل عديدة اقتصادية وثقافية واجتماعية تحول دون للزواج بأكثر من واحدة أو تجعله أمراً غير مرغوب فيه على الأقل^(٤٥).

أ- تعدد الزوجات :

هو أكثر الأشكال التى أشرنا إليها، وخاصة فى المجتمعات البدائية أو النامية ويدل فى ناحية منه على المكانة العالية والتميز والثراء . أما لماذا يتخذ الرجل أكثر من زوجة، فهناك ظروف ودوافع عديدة تؤدى إلى ذلك، فالإلى جانب إظهار المكانة العالية والهيبة، توجد فى بعض الحالات الحاجة أو الرغبة فى الإنجاب وخاصة إنجاب الذكور . هذا وعادة ما يراعى فى الأسرة التى تتعدد فيها الزوجات عدة اعتبارات مثل:

- ١- أن يكون للزوجات حقوق متساوية .
- ٢- أن تقيم كل زوجة فى مكان مستقل .
- ٣- أن يكون للزوجة الأكبر سناً (أول زوجة فى العادة) مميزات ونفوذ معروف.

لهذا النظام أشكال وأوضاع تختلف بعضها عن بعض من عدة وجوه فيختلف هذا النظام فى قيوده ووجوه تطبيقه باختلاف المجتمعات . ففي بعضها يباح على الإطلاق، وفى بعضها لا يباح إلا فى حالات للضرورة كأن تكون الزوجة عقيماً أو مريضة . وبعض الأمم التى أخذت به تبيحه لكل فرد وبعضها يجعله مقصوراً على طبقات خاصة، فلا يباح مثلاً إلا للملوك أو الأمراء أو بعض رجال الدين . وكذلك الأمر فيما يتعلق بعدد الزوجات . ففي بعض المجتمعات يكون للرجل الحق فى الزواج بأى عدد شاء من النساء، وفى معظمها (لأن هذا هو الغالب فى وجوه تطبيق هذا النظام) يكون مقيداً بعدد معين، وفى بعضها تختلف الطبقات بهذا الصدد، فيباح لطبقات أكثر مما يباح لطبقات أخرى، فيباح مثلاً لطبقة الملوك والأمراء ومن إليهم أن يتزوجوا بعدد من النساء أكبر من العدد الذى يباح للزواج به لغيرهم . وحيث لا يجوز الجمع بين أكثر من عدد معين من النساء تختلف المجتمعات

فى تحديد هذا العدد: فبعض المجتمعات يرقى به إلى العشرات أو المئات، وبعضها يهبط إلى الأحاد، فلا يباح الجمع بين أكثر من أربع أو ثمان مثلاً .
وتختلف النظم كذلك فى صدد مركز الزوجات القانونى وأهمية كل منهن فى الأسرة . فبعض المجتمعات يعاملهن جميعاً على قدم المساواة فى الحقوق والواجبات، وبعضها يفرق بينهما فى ذلك فيجعل إحداهن مثلاً زوجة أصلية ينتسب إليها جميع أولاد الرجل منها ومن صرائرها ويجعل الأخريات زوجات من الدرجة الثانية لا يلتحق بنسبهن أولاد الرجل، أو يمنح إحداهن من الحقوق أكثر مما يمنحه غيرها .

والمجتمعات التى تسير على نظام الرق تبيح للسيد أن يعاشر النساء معاشرة الأزواج أيا كان عددهن . ولكن معظم هذه المجتمعات لا تسمى هذه المعاشرة زواجاً، ولا ترتب عليها من الحقوق والواجبات ما ترتبه على الزواج الصحيح ولا تلحق نسب الأولاد الذين يجيئون عن طريقها بأبائهم أو تلحقهم بهم بقيود خاصة .

وبعض الشعوب تنظر إلى هذا التعدد على أنه واجب أو قريب من الواجب، ولكن معظمها تنظر إليه على أنه رخصة جائزة لا على أنه أمر واجب، فيجوز لديها للرجل أن يقتصر على زوجة واحدة . غير أن بعضها ينظر إلى اقتصار الرجل على زوجة واحدة نظرة احتقار ويعدده أمانة على ضعة الزوج وفقره، بينما ينظر إلى التعدد نظرة إكبار ويعتبره دليلاً على القوة والعزة واليسار وبعض الشعوب التى تجيزه شرائعها لا تنظر إليه نظرة استحسان إلا إذا دعت إليه ضرورة ما .

وفيما يلى بعض نماذج لمختلف أشكال هذا النظام فى بعض المجتمعات البدائية والمتحضرة .

فعند السكان الأصليين لأستراليا كان يجوز لرؤساء العشائر الاستحواذ على عدد كبير من النساء، غير أن بعضهن كن يعتبرن زوجات

شرعيات، بينما ينزل من عداهن منزلة الجوارى والإماء . وفى عشائر الشاروا Charruas (من السكان الأصليين لأمريكا) كان الرجل يتزوج عادة أكثر من واحدة، ولكن إحدى زوجاته كانت تعتبر الزوجة الأصلية وكان لها السيطرة والنفوذ على من عداها من الزوجات وكان التعدد مباحاً كذلك عند السكان الأصليين لجزر بولينيزيا وعلى الأخص للرؤساء والموسرين . وكان يوجد بجانب الزوجات الشرعيات زوجات أخريات كن ينزلن منزلة الجوارى والإماء . وتعدد الزوجات منتشر كذلك انتشاراً كبيراً لدى الشعوب البدائية فى أواسط إفريقيا حيث يقوم النساء بمعظم أعباء الإنتاج ويعتبرن من أجل ذلك ثروة لأزواجهن . وكان الصينيون يسرون فى أقدم عصورهم على نظام تعدد الزوجات . وحتى بعد أن ساروا على نظام وحدة الزوجة كان يباح للزوج أن يشتري فتيات يستمتع بهن ويخضعن لزوجته الأصلية الشرعية، وكن يعتبرن زوجات من الدرجة الثانية، وكان جميع الأولاد الذين يأتون من هؤلاء الفتيات يعتبرون أولاداً للزوجة الشرعية لا أولاداً للأنثى ولديهم غير أن هذا الامتياز كان مقصوراً لديهم على الطبقة العليا وأما فيما عداها فكان لا ينظر بعين الرضا إلى التسرى بهذا الصنف من الفتيات إلا إذا كانت الزوجة الأصلية عقيماً وامتد عقمها عشر سنين على الأقل^(٤٦).

هذا، ويؤدى نظام تعدد الزوجات وظائف اجتماعية جلية فى المجتمعات التى يقل فيها عدد الرجال عن عدد النساء، وفى المجتمعات المعرضة للحروب والتى يفنى فيها بسبب ذلك عدد كبير من الرجال فى زهرة شبابهم، فيختل التوازن بين عدد الرجال وعدد النساء، وقد يساعد فى بعض الشعوب على كثرة النسل، ويحقق وظائف اقتصادية ذات بال، وتتحقق هذه الوظائف الأخيرة بوجه خاص فى الشعوب البدائية حيث تقوم المرأة بمعظم الأعمال اليدوية، فكلما كثر عدد النساء لدى الرجل توافرت لديه اليد العاملة وضمن سد حاجات أسرته وزادت موارد ثروته واستقرت منزلته

الاجتماعية على أساس مكين . وكثيراً ما يطرأ في حياة الرجال والنساء وحياة الأسرة على العموم أمور تجعل هذا التعدد ضرورة وعاملاً من عوامل الاستقرار العائلي ووقاية من كثير من المفسدات والشرور وصيانة لكلا الجنسين .

ب- تعدد الأزواج :

وهو شكل نادر الحدوث، ومحدود الانتشار للغاية، ويكون الزواج في معظم الحالات من الأشقاء، فهم أخوة في البدنة، وينتمون إلى نفس الجيل، ويقل هذا الوضع إلى حد كبير من درجة الغيرة بين هؤلاء الأزواج . ومن المعروف في قبائل مثل "لتودا" Toda في الهند أنه عندما يتزوج امرأة من رجل فإنها تصبح زوجة لأخوته في نفس الوقت، ويرجع نظام تعدد الأزواج في الواقع إلى ظروف الفقر الشديد مما يجعل من الصعب على كل أخ أن يتزوج من امرأة بمفرده وبالتالي يشترك الأخوة في الزواج من امرأة واحدة . وفي المجتمعات التي تأخذ بنظام تعدد الأزواج تنتشر ممارسة قتل الأطفال من الإناث حتى لا يزيد عدد النساء عن النسبة المطلوبة.

حيث ينتشر نظام تعدد الأزواج للزوجة الواحدة في أشكاله المختلفة في الشعوب التي يزيد فيها عدد النساء عن عدد الرجال . ولكن هذا السبب لا يكفي لنشأة هذا النظام إلا إذا انضمت إليه عوامل اجتماعية أخرى. وغنى عن البيان أن هذا النظام يؤدي إلى ضعف غريزة الغيرة على النساء. وهذا هو ما لاحظته الباحثون في الشعوب البدائية التي تزاوله . ولم ينتشر هذا النظام انتشاراً كبيراً في الشعوب الإنسانية، بل من الممكن القول أنه كان بمثابة استثناء نادر من القواعد العامة للزواج. وقد ظل ماكلينان Macclenan أنه كان القاعدة في الزواج في العصور الإنسانية الأولى. ولكن هذه النظرية لم يقم عليها أي دليل يطمئن إليه . بل قام على بطلانها أدلة

كثيرة . فمن استقراء ظواهر الزواج يظهر أن هذا للنظام لم يبد في صورة من الشعوب البدائية

ج- الزواج الجماعي :

من المعتقد أن هذا الشكل من الزواج كان سائداً في المجتمعات البدائية في العصور القديمة، إلا أن هذا الرأي لم يتأكد بصورة علمية دقيقة حتى الآن . وهو يعنى زواج عدد محدد من الذكور من عدد مساو لهم من الإناث . إلا أن هذا الشكل من الزواج نادر الحدوث في الوقت الحالى إلا في حالات فردية تعتبر شاذة إلى حد كبير . وقد قام لارى Larry وكونستنتين Constantine بدراسة عن الزواج الجماعي في أمريكا، حيث ركزا على عشر ريجات معظمها لا يقل عن أربعة أشخاص وقد تبين من نتائج الدراسة أن آلية معيشة هذه الزيجات معقدة للغاية من حيث المسائل المالية والقرارات والأطعام والإنجاب والصراعات الشخصية^(٤٧).

د- الزواج الليفراتى والزواج السوروراتى :

الزواج الليفراتى Levirate وهو يعنى الزواج من أرملة الأخ هو شكل من أشكال قواعد الزواج، يتطلب أن تتزوج الأرملة من أحد أخوة زوجها المتوفى وغالباً ما تم تفسير هذه القاعدة باعتبارها تعبيراً عن الأبوية (الانتساب للأب)، حيث أنها تستند على فكرة أن المرأة حينما تتزوج تصبح على نحو ما ملكية لزوجها لو مرتبطة ارتباطاً لا فكاك منه بأقارب زوجها . وعلى أى حال فإن هذه القاعدة لم توجد في كل المجتمعات ذات النمط الأبوى، بل إنها وجدت في مجتمعات لا تأخذ بنظام الانتساب إلى الأب، ولا يجب تفسير ممارسة الزواج الليفراتى على أساس للطابع الأبوى فقط، وإنما أيضاً على أساس علاقات النوع في المجتمع، ووفق تصورات ومفاهيم خضوع الإناث في المجتمع الذى يمارس فيه هذا الشكل من الزواج^(٤٨).

أما الزواج السوروراتى Sororate وهو يعنى الزواج من أخت الزوجة المتوفاة، وفى المجتمعات التقليدية حيث الاتجاه إلى هذا الشكل من الزواج فإنه فى حالة عدم وجود للزوجة المتوفاة أخت أخرى، أو كانت كل أخواتها متزوجات نجد بدائل أخرى حيث يستطيع بعد وفاة زوجته، كما تستطيع الأرملة أن يتزوجا من أى امرأة أو رجل تربطهما بالشريك المتوفى قرابة تصنيفية وهى تجعل من أبناء العمومة والخؤولة أخوة لهم فى وضع الأشقاء .

ويبرز الاتجاه إلى الزواج السوروراتى من الناحية الواقعية لماذا ينادى الشخص أكثر من امرأة بلقب "أم" وبخاصة أولئك اللاتى قد يتزوج منهن أبوه يوماً ما، وقد احتفظت أنساق القرابة فى الكثير من المجتمعات بمصطلح "أم" للمرأة التى يتزوج بها الأب بعد الأم البيولوجية، وهو ما ينطبق أيضاً على الزواج الليفراتى حيث ينادى كل الرجال العاصبين من جيل الأب باستخدام مصطلح القرابة التصنيفى "أب"، حيث يعد كل من الزواج السوروراتى والزواج الليفراتى صورتين من صور الزواج المرغوب فيه^(٤٩).

اختلاف أساليب الاختيار الزواجى فى الطبقات الاجتماعية

إن القواعد التى تحرم الزواج بين بعض الأفراد قد تتفق مع للقواعد التى تحدد الشركاء المناسبين، وإذا كانت القواعد الملزمة للرجل باختيار الزوجة فى نطاق محدد فإن ذلك يسمى زواجاً مقيداً أو مقررراً Prescribed وإذا كان التصور المرغوب فيه أن يتم الاختيار الزواجى من خلال طبقة معينة فإن هذا يسمى زواجاً اختياريّاً أو تفضيلياً Preferential وترى لوسى مير Lucy Mair أن الاختيار الزواجى الذى يتم بين أولاد العمومة أو الخؤولة يسمى مقررراً والزواج المقرر بين أبناء العمومة يعد أكثر شيوعاً فى المجتمعات الأبوية، على النقيض من المجتمعات الأمومية التى غالباً ما

يفضل الارتباط بين أبناء الخؤولة المتقاطعة، وتناقش لوسى مير Lucy Mair أهمية الزواج المقرر بين أبناء الخؤولة المتقاطعة بالإشارة إلى شعبين من الإقليم الجبلى ببورما وهما بورن وكاشين Kachins & Burn وبمقتضى هذه القاعدة التى أشارت إليها فإنه يجب على الزوج أن يختار شريكته من بدنه الأم، وكنتيجة فإن كل بدنه يجب أن يكون لها علاقة تبادلية مستمرة مع بدنتين إحداهما تتلقى الزوجات والأخرى تعطى الزوجات وحين يتزوج الناس على هذا النحو فإنهم يعيشون معا متقاربين فى قطاعات صغيرة للبدنه والتى أسماها Leach الجماعات الذاتية الأصل^(٥٠).

ويرى ليفى ستروس Levi Strauss أن قاعدة الزواج المقرر Per-Scriptive تتسم بالبساطة بينما قاعدة الزواج الاختيارى أكثر انتشاراً فى الأبنية الاجتماعية المعقدة، وقد نقد الأنثروبولوجى رودنى نيدهام Rod-ney Needham ليفى ستروس فى معالجته للزواج المقرر والزواج الاختيارى، يرى نيد هام أن ليفى ستروس نفسه لا يرى اختلافاً بين الشكلىين فإنه يقول "أن النظام الاجتماعى إلزامى على المستوى المثالى أو النموذجى بينما النظام المقرر لا يمكنه ذلك ولكنه قد يكون اختيارياً على المستوى الواقعى^(٥١)".

وسوف نتاولى بشئ من التفصيل أساليب الاختيار الزواجى فى الطبقات الاجتماعية ويمكننا تحديدها فى أسلوبين :

١- أسلوب الاختيار الزواجى المقرر .

٢- أسلوب الاختيار الزواجى الحر .

١- أسلوب الاختيار الزواجى المقرر Prescribed

هناك عدة أنماط للزواج المقرر الذى يكون للوالدين أو لبعض الأشخاص الآخرين القدرة على تنظيم واتخاذ القرار فيما يتعلق باختيار الشريك الآخر وغالباً ما يكون هذا الأسلوب أكثر انتشاراً فى المجتمعات

الشرقية شرق آسيا مثل مجتمعات الشرق الأوسط واليابان والفلبين، وعادة ما يقتنع الزوجان باختيار الوالدين بدون اعتراض لأن كل من الذكور والإناث يدركون أن معارضتهم للأباء قد تعرضهم للضغط الاجتماعي وتعتبر الزيجات التي تتم عن طريق الوالدين أمراً معتاداً في بعض البلاد الأوروبية أيضاً، وغالباً ما يكون ثمة تدخل من الآخرين، والجدير بالذكر بأن مهنة وسيط الزواج استمرت طويلاً، كجزء من نظام الزواج عند اليهود .

ويمكن القول أن الاختيار الزواجي المقرر يأخذ في الاعتبار ما يلي.

١- المركز الاجتماعي- الاقتصادي للأسرة

إذا يعد من أهم العوامل التي ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار تحقيقاً للزيجات المتكافئة والمتجانسة من وجهة نظر الآباء، وفي المجتمعات التقليدية نجد أن تكافؤ المركز الاجتماعي للأسرة من العوامل الهامة عند الاختيار الزواجي للأبناء لأنها تساعد على التقارب الثقافي والاجتماعي لأنه في حالة التغاضي عن هذا العامل سوف يؤدي إلى عدم قيام علاقات اجتماعية بين العائلتين وإما أن يفصل أحد الطرفين عن عائلته ويندمج في عائلة الشريك الآخر .

٢- تجاهل رغبة الأبناء وشعورهم بالموودة تجاه الآخرين

رغم أن هناك اعتقاداً أن العاطفة ضرورية عند الزواج، إلا أن هناك الكثير من الزيجات التي تمت على هذا النحو بدأت عن طريق ترتيبات خاصة اعتقاداً أن العلاقات التعاطفية قبل الزواج ليست ضرورية لتحقيق السعادة الزوجية وأن هذه العاطفة قد تنمو فيما بعد . وقد أفاد العديد من الدراسات الميدانية إلى أن المصالح المادية بين الآباء قد تفرض عليهم الارتباط من خلال الزواج اعتماداً على وجود تكافؤ اجتماعي . أما العاطفة فإنها سوف تأتي بعد الزواج وبقدر السيطرة المادية للآباء تكون الموافقة من

للأبناء وخاصة إذا كان الابن يعمل مع والده . ورغم ذلك فإن تجاهل رغبة
الأبناء في الاختيار الزواجي قد يؤدي إلى الزواج مرة أخرى عندما يستقل
الابن عن أبيه في تجارته أو أعماله الخاصة يبحث عن زواج جديد قائم على
العاطفة والمودة التي حرمت الظروف منه .

نظام التبادل :

وهناك نظام آخر للزواج، يضع القيود على الاختيار الزواجي من
خلال التبادل حيث يفرض ذلك النظام قيوداً على حرية الاختيار للنساء،
ويعتبر مجتمع التيف Tiv في شمال نيجيريا أن الزواج النموذجي يتمثل في
تبادل رجلين لأخواتهما في نفس الوقت "وقد أعلنت الحكومة البريطانية
شرعية هذا الزواج سنة ١٩٢٧" وترى قاعدة التبادل ضرورة وجود وصي
على المرأة يقرر مصير زواجها أي يحدد الشخص الذي يتزوجها فالوصي
عامة يتنازل عنها للشباب القادر على الزواج والذي لديه فتاة يمكن أن يتم
النسب الزواجي بينهما، كما أن المهر الذي يأخذه الوصي لأخته يدفعه في
الزواج الذي يتم فيما بعد، وهذه القاعدة التي تقوم على تبادل الأخوات من
النادر أن تتم زيجتان خلال شهور قليلة، ذلك أنه قد لا توجد الفتاة التي في
سن الزواج وإن وجدت فإن الشباب الذي يبحث عن زوجته قد لا يوجد كما قد
يرجأ التبادل جيلاً، فاختيار الشريك لدى التيف رهن بوجود ثلاثة أطراف كلا
منهم على نفس الدرجة من الأهمية، الزوج والزوجة والوصي وهذا الأخير
يعتبر بمثابة الخال بالنسبة للعروس ويمارس نوعاً من المسؤولية تجاه الفتاة
التي في وصايتها^(٥٢).

وفي أواخر عام ١٩٦٧ وجد الأنثروبولوجي السويسري هير
Huber أن هذا النمط من الزواج يوجد في نياندا في الشمال الغربي لداهومى
Dahomey وقد عمل Huber هناك حيث سجل بعض الحالات التي تشير
إلى مشكلة عدم توفر الزيجات بين الأخوة والأخوات في الأسر الفردية، أن

الذى ليس لديه أخت أو الذى سبق أو تبادلت من أجله زوجة ثانية لوالده قد يضطر إلى الذهاب لعمه للحصول على ابنته، الأمر الذى قد يؤجل زواج الأخ الأصغر للابنة التى أخذها ابن العم، وبالتالي من حق هذا الأخ الأصغر، أن يأخذ ابنة ابنة عمه حتى يستطيع أن يحصل على زوجة عن طريق التبادل وأن هذا يعتبر بمثابة نوع من الدين يجب الوفاء به ونظام التبادل الزوجى يوجد فى المجتمعات البسيطة وليس فى الأبنية الاجتماعية المعقدة .

وهناك مثال آخر لهذا النمط من الاختيار الزوجى المقرر فى مجتمع اراندا Aranda فى استراليا، ذلك أن الفرد الأراندى يتمسك بابنة العم التى تعد "من اشد المقربين" .. رغم أنهم أيضاً يتمسكون بالجماعة الأصلية التى يجب أن يتم تبادل النساء بينها وفى نمط الكاريرة Kariera من المتوقع أن يجد الرجل زوجته من تلك البدنة التى سبق لوالده أن تزوج منها أى من بدنة أمه ويرتبط الأب والابن فى حالات التعدد من خلال التبادل مع بنات مختلفة^(٥٣).

وترى لوس مير Lucy Mair أن العديد من الأنثروبولوجيين الذين كتبوا عن الزواج "الاختياري" والزواج المقرر، اكتفوا بتسجيل نسبة الزيجات الفعلية التى تتبع قاعدة الزواج، ووجدوا أن ثمة إخلال بهذه القاعدة وهم يتركون ذلك بدون أن يقدموا لنا تبريراً عن الإخلال بهذه القواعد، وقد أعطى جاك وجودى Jack & Ester Goody الأسباب التى تؤيد وتعارض الزواج بين أبناء العمومة والخوولة، من خلال دراستهما لمجتمع الجونجا Gonja فى غانا الشمالية، ذلك أن مجتمع الجونجا يهتم باستمرار العلاقات بين الأخوة الذين انفصلوا بالزواج "ذلك أن المرأة تترك مسكن أسرتها وسط أخواتها وتنتقل إلى مسكن زوجها" ومن أجل تحقيق ذلك فإنه يتم الاتفاق على إتمام الزواج بين أبناء الأخوة ويعتبر مجتمع الجونجا أن هذا هو الشكل للنموذجى للزواج. ونجد أن الخال ملزم بمساعدة ابن أخته فى عملية الاختيار للزوجى،

وبالتالى فإن أفضل طريقة هي إعطائه ابنته، وهنا نجد أن الخال الذى يعطى ابنته لابن أخته يفضل هذا الزواج بينما نجد أن ابن الأخت أو الباحث عن الزوجة هو الذى يخشاه "لاعتقادهم أن المشاحنات أو الخيانة الزوجية تؤدي إلى غضب وحزن أسلافهم، الأمر الذى يترتب عليه إصابة الأطفال الذين يأتون من هذه الزيجة بالأمراض وكلما كان السلف معروفاً كلما كان الخطر عن غضبه أكبر"

--وهناك سبب آخر لمعارضة الزواج بين أبناء العمومة والخؤولة تعطيه لنا اليزابيث Elizabeth Coison من خلال دراستها لقبائل التونجا فى زامبيا أنهم يقولون أنه ليس من السهل أن يكون لوالد الزوجة "الحمو" التقدير المناسب، لأنه يكون معروفاً دائماً كخال أو عم وهذا رأى سمعته لوس مير بنفسها من أهالى جيوا Gawa فى ملاوى Malawi فإنهم يقولون أن حين يموت الرجل فإنه وريثه يجب أن يأخذ مسئولية أرملته من خلال زواجها على الأقل بأحد أفراد العائلة، وابن الأخت يعد أحد الورثة فإنه من غير المستحب أن يبدأ زواجه بابنته، إن هذه الأسباب التى تعرض هذه القاعدة للزواج بين أبناء العمومة والخؤولة لا زالت موجودة وترى الدكتورة كولسون Colson أن مجتمع التونجا فى طريقه لترك هذه القاعدة، وذلك لظهور نظام الملكية للمزارع حيث يعتمد نظام الملكية على أن يرث الرجل أبناؤه، بينما كان العرف السائد أن يرث الرجل أبناء أخته . وبالتالى فإن أبناء الأخت والأخ يكونون تقريباً منافسين للأبناء وبالتالى العلاقة بينهما تكون أكثر عداءً منها صداقة^(٥٤) .

وقد قدم جون بيتر John Peter مثلاً متطرفاً للزواج المقرر "المرتّب" بين والدى العريس والعروس ولا زال يحدث حتى الآن فى شمال البرازيل فالأنثى ليس لها حق اختيار زوجها وأى فرد ينتمى لها بصلة القرابة يمكن أن يتزوجها إذا حصل على موافقة أسرتها، ويتم الاختيار عادة

عندما يكون عمر الأنثى ثلاث سنوات والذكر من ١٤-٢٠ سنة وقد يتم الاختيار عن طريق أم الذكر إلا أنه في معظم الأحيان يتم عن طريق الذكر نفسه وفي بعض الحالات يسأل الرجل المرأة الحامل أن تزوجه للطفل الذي لم يولد إذا كان بنتاً^(٥٥).

وفي دراسة لهولنجشيد Hollingshead عن العوامل الثقافية في الاختيار الزواجي والتي أراد أن يبين فيها أن الفرد محكوم في اختياره لشريكه بعوامل تقيد من حرية اختياره على الرغم من أنه قد لا يشعر بهذه العوامل أو الضغوط بل إن الفرد ليعتقد أحياناً أنه يختار شريكه بمنتهى الحرية وهو بذلك يعتقد وجهة نظر الحتمية الثقافية التي ترى أن للفرد الناضج بيولوجياً سواء أكان رجلاً أم امرأة فرصة محدودة في اختيار شريكه^(٥٦).

٢- الاختيار الزواجي الحر:

أن الأسلوب الثاني الذي يتخذه الشريك للاختيار الزواجي هو الاختيار الحر، والاختيار الزواجي هنا متسع الأثر فالاختيار للشخصي يقوم على المشاركة في علاقة تبادلية عاطفية، كما أن الحرية النسبية التي يمارسها الوالدان وأساليب الضبط الاجتماعي تنمي كيفية مشاركة الشباب لأعضاء الجنس الآخر وتساعد على حرية الاختيار الزواجي، كما يتيح التألف وتنوع فرص اللقاءات الاختيار المناسب . وهذا النمط من الاختيار الزواجي لا يوجد في المجتمعات ذات الطابع الريفي حيث تقوم العمايات الاجتماعية فيها على الجماعات الأولية، وتعرف الأسر بعضها البعض من خلال الاتصالات القوية في كل الظروف والحالات فضلاً عن المماثلة في الظروف الاقتصادية والاجتماعية ونوع المهنة والصحة والنشاط المعروف أن الأمر الذي يجعل فرص الاختيار الزواجي ليست صعبة الحدوث.

يبدو أن هناك عوامل مؤثرة في عملية الاختيار الزواجي الحر.

١- المشاعر النفسية والعاطفية :-

للمشاعر والعاطفة أهميتها وعلى حد تعبير أندرسون Anderson تعد من الدوافع الطبيعية والتي تساعد على استمرار النوع، فلا شك أن للتوافق النفسي بين الشخصين أو الشريكين وارتياح أحدهما للآخر من العوامل الهامة في الاختيار الزواجي، فإننا ننجذب نحو الأشخاص الذين نشعر معهم بالأمن والارتياح والتوافق^(٥٧).

كما يرى بيرجس ولوك Burgess & Lock أن تفضيل شخص للشريك الآخر يتأتى من الشعور نحوه بالعاطفة وأنه يمكنه إشباع حاجاته الشخصية بالإضافة إلى تلك العوامل الأخرى كالقيم المشتركة والخلفية الثقافية المشتركة ومن التقارير الشخصية لأحد الشباب لتحديد فكرتي عن انشريك المثالي لإلقاء الضوء على العوامل المحددة للاختيار الزواجي، قال إن فكرتي عن الشريك المثالي أن تكون الفتاة تحب البيت ومدنية وتتميز بالبساطة كما أفضلها هادئة وليست ثرثارة، وكذلك لا تكون عصبية ولديها حس موسيقى جيد^(٥٨).

٢- الجوار :-

ومن العوامل الرئيسية في الاختيار الزواجي للجوار أو القرب المكاني، ويذهب أندرسون Anderson إلى القول أن الدراسات التي أجريت في موضوع الاختيار ذهبت إلى أن الأشخاص المتزوجين المتجاورين نسبتهم أكبر بكثير من أولئك الذين كانت اتصالاتهم عن طريق الصدفة^(٥٩).

فالناس غالباً ما يتقابلون لأنهم يعيشون متقاربين أحدهم من الآخر ويعد ذلك شكلاً من أشكال الاتصال اليومي من هم يعيشون في نفس الجوار^(٦٠) وغالباً ما يحتلون نفس المستوى الاجتماعي ويذهبون إلى نفس دور العبادة ويدرسون في نفس المؤسسات التعليمية وقد يعملون في نفس النمط الوظيفي . وتشير كثير من الدراسات التي تناولت قرب المسكن أو التجاور

إلى أغلبية الزيجات التى تحدث بين الناس المتجاورين تؤيد تماثلهم فى الطبقة الاجتماعية .

وفى دراسة لكل الزيجات التى تمت فى مدينة نيوهافن New Haven قسم هولنجشيد Hollingshead الجيران فى المدينة تبعاً لانتمائهم إلى طبقة اجتماعية معينة وليس لقربهم الجغرافى فقط، وأهم نتائج الدراسة . أن معدلات الزواج داخل الطبقة الاجتماعية نسبتها عالية من بين الزيجات التى تمت بين الناس الذين فى جوار مشترك، وفى الولايات المتحدة حيث "حرية الاختيار الزواجى يسود إلى حد بعيد" يتضح أن تأثير الأسرة ضعيف فيما يتعلق بالزواج، وعلى سبيل المثال فى دراسة هولنجشيد Hollingshead لمدينة إلم Elm Town أظهر كيفية نظرة الوالدين إلى الزواج الذى يتم على أساس الحب بمفرده حيث يفضلون الزواج داخل الطبقة، وبالرغم من أن سكان مدينة إلم رومانسيين "خياليون"، بطبعهم فإنهم حين يواجهون مسألة الزواج فى أسرهم فإنهم يرون أنه يجب أن يتم الزواج بين المتماثلين فى الطبقة وأن الشباب لن يحققوا السعادة إذا كانوا على خلاف مع أسرهم^(٦٠).

وفى الدراسات التى قام بها كل من ريف ودافى وبوسارد Reave & Davie & Bossard فى كل من فيلادلفيا Philadelphia ونيوهافن New Haven^(٦١) فى بحث أجرى على المتزوجين وجدوا أن نحو ٥٠% من عينة الدراسة قد تزوجوا من جوار مشترك، فى حين ذهبت زيجات أوهايو Ohio وكولمبس Columbus فى هذا الصدد إلى أن ستة من كل عشرة من المتزوجين أى (٦٠%) يعيشون فى نحو عشرين عمارة متجاورة، كما وجد فى دراسة للأسرة فى القرى - المفتوحة فى ولاية نيويورك New York أن ٦٦% من الأزواج والزوجات ولدوا فى نفس المقاطعة أو فى مقاطعات متجاورة.

ومن استعراضنا لتلك الدراسات التى تناولت أهمية القرب المكانى أو التجاور Proximity فى عملية الاختيار الزواجى يتضح لنا أن قرب السكن عامل هام فى عملية الاختيار الزواجى فالقرب السكنى يعبر عن تشابه سمات الحياة والمهنة والطبقة الاجتماعية والقيم والمبادئ السائدة إلى حد كبير .

٣- تأثير الوالدين :

للوالدين تأثير فى عملية الاختيار الزواجى فالآباء من خلال عمليات التنشئة الاجتماعية يمدونا بالقيم السلبية والإيجابية والنظرة إلى الحياة وما نحبه وما نكرهه وكيفية التعامل مع الآخرين، وغالباً ما يختار الناس شريكاً فيزيقياً Physical "أى الملامح كالعينين ولون البشرة أو طول القامة ... " ولكن غالباً ما يكون فى قيم الشريك وسماته الشخصية التى تتشابه مع سمات أحد الوالدين والابن الذى يقيم علاقات إيجابية بوالديه فإنه يتطلع إلى أن تتوافق السمات الشخصية للوالدين فى شريك حياته الزوجية، وعلى الجانب الآخر فإن العلاقات مع الوالدين عندما تكون سلبية أو عدوانية، فإن الفرد ينزع عند الاختيار إلى شريك فيه صفات مختلفة إلى حد ما عن والديه . ومن هنا يظهر تأثير الوالدين المباشر وغير المباشر على عملية الاختيار الزواجى، لأنهما عامل أساسى فى التنشئة الاجتماعية للأبناء، كما أن الأبناء والآباء يميلون للتمسك بالقيم المتشابهة^(٦٢).

٤- التزاوج المتجانس :

يميل الشخص نحو اختيار الشبيه والتشابه يتمثل فى السمات الاجتماعية والثقافية حيث التنشئة الاجتماعية المتقاربة والسلوك المتشابه فالشخص حين يختار شريكاً شبيهاً يكون أكثر ميلاً للتفاهم والحب وذلك على العكس حين يكوناً مختلفين، كما أننا نميل نحو اختيار الشريك الذى له نفس أسلوبنا فى الحياة.

ويرى روبرت ونش أن هناك ثلاثة أبعاد رئيسية في نظرية التجانس وهي السلالة والانتماء الدينى والمكانة الاجتماعية والاقتصادية بالإضافة إلى سمات أخرى يميل الناس من خلالها نحو الشريك المتجانس وهي العمر، والحالة الزوجية السابقة ومنطقة السكن وترى الأبحاث أن الشباب يميلون نحو اختيار زوجاتهم من الشابات كما أن كبار السن يختارون زوجاتهم من الكبار وكذلك الحال بالنسبة للحالة الزوجية السابقة حيث يميل الرجال المطلقون إلى الزواج من المطلقات والأرمل من الأرملة يميلون نحو زواج أحدهما بالآخر، كما تمدنا الأبحاث بملاحظة جديرة بالاهتمام تتعلق بالقرب المكانى حيث من المحتمل أن يتزوج الشخص من فتاة تجاوره فى السكن أكثر من أخرى تقيم بعيداً عنه فالناس حين يوزعون بطريقة عشوائية فى المجتمعات فإنهم يميلون نحو العيش والعمل مع المتشابهين معهم فى السمات الاجتماعية ومن المتوقع أن يختار الفرد الشريك الزواجى متجانساً بعض الشيء^(٦٣).

وفى دراسة لبيرجس ووالن أيدت النتائج الخاصة بالخصائص الجسمية والنفسية والاجتماعية، النتائج نفسها التى أظهرتها البحوث والدراسات السابقة على المتزوجين فعلاً، وقد كانت نتائج دراستهما مبنية على عينة مكونة من ألف خطيب وخطيبة "زوج من المخطوبين" ثم إلى إعادة الدراسة نفسها على العينة نفسها بعد الزواج، وهذا يدعم تأييد نظرية التجانس. ولم تبين البحوث التى أجريت حتى الآن سواء على أزواج من المخطوبين أو المتزوجين فعلاً، أى رجحان لكفة الاختلاف على التجانس فيما يتعلق بالخصائص الجسمية أو النفسية أو الاجتماعية بل على العكس، فقد لوحظ أن التجانس بالنسبة لخصائص بعينها كان مؤدياً مباشرة إلى الزواج وإن هذا هو الحال بالنسبة إلى السن والجنس والعقيدة الدينية (١٣٧) ويميل الاختيار الزواجى فى المجتمعات التقليدية نحو التجانس والتشابه فى المستوى

الاجتماعى والاقتصادى للشريك الأخرى حتى يكون هناك فرص أفضل للتفاهم والألفة وحسن المشاركة فى أسلوب الحياة والقيم والعادات، كما يحرص الشباب على أن يتم الزواج من نفس الدين كما أن التشابه يكون فى المستوى التعليمى كالأطباء والصيادلة والمحامين والضباط عندما يبحثون عن عروس أو تبحث الأسرة له عن فتاة مناسبة فإن المؤهل المناسب يؤخذ فى الاعتبار، كما يبحث الموظف عن موظفه مثله لتعاونه وتكون أكثر تقديراً لظروفه المادية . بالإضافة إلى ذلك نجد التجانس أيضاً يظهر فى الحياة الزوجية فنجد أن المطلقة تتزوج من مطلق أو أرمل وكذلك الأرمل عند ازواج يبحث عن زوجة مناسبة له فى ظروفه الزوجية وبذلك نجد أن التجانس عند الاختيار الزواجى بين الشريكين من الأمور الهامة وخاصة فى المستوى الطبقي والحالة التعليمية والوظيفية والدين بالإضافة إلى الحالة الزوجية فى تلك المجتمعات .

ومن الملاحظ أن إتاحة فرص التعليم أمام الشباب فرص والفتيات والالتحاق بالجامعات فى المدن القريبة واتساع مجالات العمل أتاح للشباب فرص التعارف فيما بينهم خلق جوا من التفاهم والعاطفة قبل الزواج، إلا أنه بالرغم من ذلك فإنه لازال من أبناء الطبقة العليا من يميلون إلى احترام رأى الوالدين عند الزواج وذلك لاعتبارات عديدة منها المحافظة على المستوى الاجتماعى والاقتصادى المرتفع للأسرة، والأصل العرقى لعائلته، واسم العائلة .

وأهمية دور الأسرة فى الطبقات العليا فى الاختيار الزواجى للأبناء يمكن فى مقدار مساهمتهما فى تكاليف الزواج، فإنه من النادر أن يتحمل الشاب أعباء الزواج المادية، بالإضافة إلى ارتباط الأبناء بالأعمال التجارية وإدارة ثروتهم يجعل ضغوط الآباء على الأبناء ضغوطاً أدبية ومادية .

المراجع

- (١) شارلوت سيمور سميت ؛ موسوعة عام الإنسان (ترجمة مجموعة من أساتذة عام الاجتماع إشراف محمد الجوهري ؛ المشروع القومى للترجمة ؛ المجلس الأعلى للثقافة ؛ القاهرة ؛ ١٩٩٨ ؛ ص٤١١ .
- (٢) محمد عاطف غيث ؛ قاموس عام الاجتماع ؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب ؛ الإسكندرية ؛ ١٩٧٩ ؛ ص٢٧٩ .
- (٣) سناء الخولى ؛ الأسرة فى عالم متغير ؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب ؛ الإسكندرية ١٩٧٤ ؛ ص١٤٨-١٤٩ .
- (3) Mair, Lucy; Marriage; Penguin Books; London; 1971; P.23.
- (٥) محمد عبده محجوب ؛ مقدمة فى الاتجاه السوسيو أنثروبولوجى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الإسكندرية ، ١٩٧٧ ، ص٢٤٨ - ٢٤٩ .
- (٦) فاديه حميدو ؛ نظرية القرابة عند ليفى ستروس ؛ كلية الآداب ؛ جامعة الإسكندرية ؛ (رسالة ماجستير غير منشورة) ؛ ١٩٧٩ ؛ ص٦٨-٦٩ .
- (٧) المرجع السابق ؛ ص٧٠
- (٨) أحمد أبو زيد ؛ البناء الاجتماعى (الأنساق) ؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب ؛ الإسكندرية ؛ ١٩٧٦ ؛ الطبعة الثانية ؛ ص٣٥١ .
- (9)Goodsell, Willystin; A History of marriage and family; The Macmillan com.; N.Y; p.81
- (10)Leacock, Seth; Kinship and Omaha "in J. Of Anthropological Research; Vol. 29. 1973. Pp.63-46
- (11)Bloch, Maurice; "Marriage and Descent" in J. of American Anthropologist; 1971; p.175
- (12)Ibid. p.175
- (13)Winich, Robert, f; op. Cit. p.5

- (14) Mair, Lucy; op. Cit. p.77
- (١٥) محمد عبده؛ أنثروبولوجيا الزواج والأسرة والقرابة؛ دار المعرفة الجامعية؛ الإسكندرية؛ ١٩٨٥؛ ص٧٩-٨٢ .
- (16) Ibid; p.29
- (17) Mair, Lucy; op. Cit. p. 30
- (18) Ibid; p.29-34
- (١٩) محمد عبده محجوب ؛ مرجع سابق ؛ ص٢٩٠
- (20) Rugh, Andrea, B; Family in Contemporary Egypt;
- (21) Antoun, Richard; Arab Villiage; Indian University Press; 1972; p.125
- (22) Keyser, James; "The Middle Eastern Case"; in Ethnology V.13, 3 Jul. ; U.S. 1974; p.296
- (23) Molly, Maureen; Marriage Pattern Among Highland Scots Migrants to Cap Preton and New Zalland "; in J. Of Family history; 11;3 July; U.S.A.; 1989
- (24) Khurie, Fuad; "Parallwl Causin, Marriage Reconsidered"; in J. Of Man, 4-5 Dec. United kingdome; 1970; p.296
- (25) Raugh, Andrea; op. Cit. p.11.
- (٢٦) محمد عبده محجوب ؛ مرجع سابق ؛ ص٢٩١ .
- (27) Hamond, Peter; An Introduction to Cultural and Social Anthropology; Macmillan Ltd. Com.; N.Y. 1971; p.153
- (٢٨) فاروق مصطفى إسماعيل ؛ التغير والتنمية في المجتمع الصحراوي ؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب ؛ الإسكندرية ؛ ١٩٧٧ ؛ ص١١

(٢٩) نجوى عبد الحميد سعد الله ؛ نظام القرابة عن بعض الجماعات السكانية؛ كلية البنات؛ جامعة عين شمس ؛ (رسالة ماجستير غير منشورة) ؛ ص٣٣٨

(٣٠) محمد عبده محجوب ؛ أنثروبولوجيا المجتمعات البدوية؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب؛ الإسكندرية ؛ ١٩٨١ ؛ ص١٥٠-١٥١

(٣١) محمد عبده محجوب ؛ طرق البحث الأنثروبولوجي (النسق القرابى) ؛ دار المعرفة الجامعية ؛ الإسكندرية ؛ ١٩٨٥ ؛ ص١٢٢ .

(٣٢) فادية فؤاد حميدو ؛ نظرية القرابة عند ليفى ستروس ؛ مرجع سابق ؛ ص٥٦ .

(33)Tardits، Claude; The Pride، and Marriage between Cross-Causin; (Absract of Journal Article) ; in J. L' Homme،14،2 ; April-Jun. ; France; 1971; pp.15.

(34)Gouge، E. Kathlean; "The Nayer and Difination of Marriage" ; in J. of Royal Anthropological، London ; 1960. P.11 .

(٣٥) سامية الساعاتى ؛ مرجع سابق ؛ ص٧٠-٧١

(36)Das، R.K. ; "Marriage and Kinship among the Kabui Nagas of Manipur "in J. Man; 52، 3، Jul.- Sep.; India; 1975; pp.228-230

(٣٧) محمد عبده محجوب ؛ المرجع السابق ؛ ص١٢٣ .

(38)Hammond، Peter، B. ; op. Cit. p.112

(39)Raugh، Andrea; op. Cit. ; p.112

(٤٠) أحمد أبو زيد ؛ مرجع سابق ؛ ص٣٤٣

(41)Mair، Lucy ; Marriage; op. Cit.; p.39-40.

(42)Keyser، James; op. Cit.; pp.301-302.

(٤٣) على عبد الواحد وافى ؛ الأسرة والمجتمع ؛ دار نهضة مصر ؛
القاهرة ؛ ص ٨٣

(٤٤) سناء الخولى ؛ الأسرة والحياة العائلية ؛ مرجع سابق ص ٥٢

(٤٥) مرجع سابق ؛ ص ٥٣

(٤٦) على عبد الواحد ؛ مرجع سابق ؛ ص ٧٨-٧٩

(٤٧) سناء الخولى ؛ مرجع سابق ؛ ص ٥٤

(٤٨) شارلوت سيمور سميث ؛ مرجع سابق ؛ ص ٤٩

(٤٩) محمد عبده محجوب ؛ طرق البحث الأنثروبولوجي (النسق القرابي) ؛
مرجع سابق ؛ ص ٨٣-٨٥

(50)Mair Lucy; An Introduction to Social Anthropolgy ;
Penguin books, london, 1968. PP. 79 – 80 .

(51)Mair, Lucy; Marriage; Penguin books, london; 1971;
PP. 35 – 36.

(٥٢) فاروق مصطفى إسماعيل؛ الانثروبولوجيا الثقافية، الهيئة المصرية
العامة للكتاب، ١٩٨٠؛ ص ٢٦٣ – ٢٦٤.

(53)Ibid. PP. 40 – 41 .

(54)Ibid. P. 46 .

(٥٥) سناء الخولى؛ الزواج والعلاقات الأسرية، دار المعرفة الجامعية؛
الإسكندرية؛ ص ١٢٥ .

(٥٦) سامية الساعاتي؛ الاختيار الزواجي والتغير الاجتماعي؛ دار النجاح،
بيروت ، ١٩٧٣، ص ١٣٨.

(57)Anderson, W. A & Parker, F.B., Society, It's
Organization and Operation; Canada, 1964, PP. 144 –
157.

(58) Burgess Lock; The Family; D.Van Nostrand; N.4. 1971.
P. 292.

(59) Anderson, W. A & Parker, F.B.; Op. Cit. P. 157 .

(*) يرى كوين وكربنتر Queen & Carpenter أن الجوار Neighbourhood يشير إلى "منطقة تعيش فيها مجموعة من الأفراد يعرفون بعضهم البعض وقد يتبادلون الخدمات والأشياء المادية كالأدوات والمعدات، وبصفة عامة يقومون بأعمال مشتركة" . فى حين نجد أن Ruth Glass ترى أن الجوار يشير إلى "جماعة محلية يتقابل أعضاؤها من أجل دوافع مشتركة من خلال منطقتهم الخاصة ولهم اتصالاتهم الاجتماعية المنظمة على الرغم من أنها تلقائية" إن التعريف الأول يركز على أن الجوار منطقة area بينما الثانى يرى أنه جماعة Group .

(60) Barber, B; Social Stratification, N.4. 1965, PP. 123 – 128.

(61) Anderson, W.A. & Parker, F.B.; Society; PP. 149..

(62) Stinneti, N. & Walters, J.; Relationships in Marriage and Family; N.Y., 1977.; P. 25.

(63) Winch, Robert, F.; "Marriage" in Encyclopedia of the Social Sciences; Macmillan Press, N.Y. 1972; PP. 6 – 7.

الفهرس

| | |
|----|---|
| ٥ | تصدير |
| ٧ | الفصل الأول : مفهوم الثقافة والمفاهيم المرتبطة بها |
| ٨ | مقدمة |
| ١٤ | مفهوم الثقافة والمجتمع |
| ٢١ | المفاهيم المرتبطة بالثقافة |
| ٢١ | ١- العلاقة بين مفهوم الحضارة والثقافة |
| ٢٤ | ٢- الغزو الثقافي والتبعية الثقافية |
| ٢٧ | تأثير التبعية الثقافية والغزو الثقافي |
| ٢٩ | خصائص الثقافة ومجالاتها |
| ٣٥ | الفصل الثاني : الثقافة الشعبية والمجتمعات المحلية |
| ٣٧ | مقدمة |
| ٤٢ | الثقافة الشعبية والتنمية المحلية |
| ٤٤ | الثقافة الشعبية كمدخل للتنمية المحلية |
| ٥٠ | الثقافة الشعبية والعولمة |
| ٥٣ | أشكال الثقافة الشعبية |
| ٥٤ | ١- الثقافة المادية |
| ٥٦ | ٢- الثقافة اللامادية |
| ٦٧ | الفصل الثالث : طرق البحث المستخدمة في دراسة التراث الشعبي |
| ٦٩ | مقدمة |
| ٧٣ | تسجيل عناصر التراث الشعبي |
| ٨١ | علاقة التراث الشعبي والأدب |
| ٨٣ | استخدام دراسة الحالة في دراسة الأدب |
| ٨٩ | أهم مزايا دراسة الحالة |
| ٩٠ | أهم عيوب دراسة الحالة |
| ٩٧ | الفصل الرابع : النوع الاجتماعي في الأدب الشعبي دراسة تحليلية |
| ٩٩ | مقدمة |

| | |
|-----|--|
| ١٠١ | هدف الدراسة |
| ١٠٢ | أهمية الدراسة |
| ١٠٣ | خطة البحث |
| ١٠٣ | مشكلة البحث والتساؤلات |
| ١٠٤ | مفاهيم الدراسة |
| ١٠٤ | ١- النوع الاجتماعي |
| ١٠٥ | ٢- الأدب الشعبي |
| ١١١ | رؤية عناصر الأدب الشعبي للاختلاف النوعي |
| ١١٤ | التحليل الاجتماعي للنوع في الأدب الشعبي |
| ١١٤ | ١- الأدوار المتوقعة للنوع الاجتماعي |
| ١٢٣ | ٢- النسب والسلطة الأبوية والأمومية |
| ١٣٠ | ٣- إنجاب الذكور والإناث في الأدب الشعبي |
| ١٣٥ | ٤- العلاقة بين الزوجين |
| ١٤٠ | ٥- تعدد الزوجات |
| ١٤١ | ٦- الاختيار الزواجي |
| ١٤٦ | نتائج الدراسة |
| ١٥١ | الخاتمة |
| ١٥٩ | الفصل الخامس : إنجاب التوائم في المعتقدات الشعبية |
| ١٦١ | مقدمة |
| ١٦٤ | مجتمع البحث |
| ١٦٦ | معطيات الدراسة |
| ١٦٦ | ١- مفهوم التوائم وأنواعهما |
| ١٦٧ | ٢- العوامل الطبية لإنجاب التوائم |
| ١٧٢ | ٣- عوامل الإنجاب في المعتقدات الشعبية |
| ١٧٤ | ٤- إنجاب التوائم في الأساطير القديمة |
| ١٧٦ | ٥- إنجاب التوائم والأرواح |
| ١٨١ | ٦- تأثير إنجاب التوائم على الظواهر الطبيعية والخصوبة |
| ١٨٥ | ٧- تطهر الأم بعد إنجاب التوائم |

| | |
|-----|---|
| ١٨٧ | ٨- التفاؤل والتشاؤم تجاه إنجاب التوائم |
| ١٨٩ | ٩- الأخطار التي تحيط بالتوائم |
| ١٩٣ | ١٠- ترتيب التوائم وتمييزهم الجنسي |
| ١٩٥ | النتائج العامة للدراسة |
| | الفصل السادس : الحسد في التراث الشعبي |
| ٢٠٥ | |
| ٢٠٧ | مقدمة |
| ٢١٦ | المتطور الدينى لمفهوم الحسد |
| ٢٢٠ | الحسد الوراثية والسلوكيات |
| ٢٢٩ | مجالات الحسد |
| ٢٣٩ | الحسد في التراث الشعبي |
| ٢٤٨ | ممارسات ووسائل درء الحسد |
| ٢٦٠ | مقتنيات وتماثيل لمواجهة الحسد |
| ٢٦٩ | الخاتمة والنتائج |
| ٢٩١ | الفصل السابع : الممارسات الشعبية وخصوبة المرأة |
| ٢٩٣ | مقدمة |
| ٢٩٦ | مفهوم الخصوبة وعملية الإخصاب |
| ٢٩٧ | ممارسات الخصوبة فى مصر القديمة |
| ٢٩٩ | الممارسات الشعبية ومراحل الخصوبة |
| ٣٠١ | الخصوبة وأهمية الإنجاب |
| ٣١٨ | الولادة وخصوبة المرأة |
| ٣١٩ | الممارسات المرتبطة بالخلع |
| ٣٢١ | الخصوبة وتنظيم الأسرة |
| ٣٢٥ | النتائج العامة للدراسة |
| ٣٣٥ | الفصل الثامن : التقاليد الاجتماعية والاختيار الزواجى |
| ٣٣٧ | مفهوم وأنماط الزواج |
| ٣٣٨ | أهم تعريفات الزواج |
| ٣٤١ | أنماط الزواج فى الثقافات المختلفة |
| ٣٧١ | اختلاف أساليب الاختيار الزواجى فى الطبقات الاجتماعية |

تم بحمد الله

مع تحيات

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية



Bibliotheca Alexandrina



0673692

